كتاب المحاكمات للعلامة الرازي على شرح الاشارات للمحقق الطوسي طيب ثراه

RAĞIP P.
Ka. N.
863

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ... محمد ... المواهب
... الصدر ...

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 728

٨٦٦

٨٦٦

يا خير الحاكمين بر العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بكرمه العميم

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد أتينا على قسم المنطق من شرح
الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآليه في سمط التقرير فحري بنا الآن ان نفيض في
شرح الطبيعيات مستعينين بالله مفيض الكمالات انه ولي الخيرات قوله هذه
اشارات انك قد عرفت فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان و
التنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته
او النظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى
يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان هناك مقدمة
سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان يحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان
وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة الجمل الى
التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان دأبهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان
حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصول
للجمل والجمل كالفروع تعذر اتقان الاصول يكون الجمل معلومة بادنى تنبيه فخص التنبيهات
بالجمل قوله وانا اعيد فيه ثلثة اوجه الاول انه كان بعض معاصريه من المشايخ
الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وكان الشيخ قد يوصيه قبل تاليفه مرارا ان هذا العلم
من اعز الاشياء يجب ان يضن به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فالآن ذكر تلك
الوصية وقال انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف فلا بد وان يتصور ترتيب كتابه
بحيث كان تلك الوصية المتاخرة في نفس الامر ههنا ذكرها مثل الاعادة الثالث ان قوله
اعيد يكون بمعنى الاستقبال اي سأعيد وصيتي وهي ان يضن بهذا الكتاب وح لا حاجة الى
عدّ هذين النوعين من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن بفن الحكمة
ولا شك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن ذلك وحاصل اعتذاره انها

في الحكمة

فن الحكمة لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج في دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد
وجودة قريحة فمن لم يذق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة غباوة
فلا بد ان يضن عليه لانه ح يكون ايقاع شيء في غير موقعه وعلى هذا يكون الضنة محمودة فان قلت
الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك الكليات فكيف
يقع التعارض بينهما انما يقع لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الكليات
والجزئيات هو النفس الا انها تدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن
الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما يحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات
فلا جرم يقع في الغلط فالمعارضة بين العقل والوهم هي انجذاب النفس الى استعمال
آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل
العقل قوة للنفس بها يدرك المجردات والذهن قوة للنفس مهيئة نحو الاكتساب والفكر
حركة للنفس الى المبادي ليرجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق العقل نحو المعقول
وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين المدرك
مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتميز
لانه لو لم يكن للذهن تميز حتى يميز بين مبادي المط وغير مباديها لم يكن متعلقا نحو
الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة لا تنبت عما هي اليه والنظر
بالتقوير لان التحديق على سبيل التدقيق كان اقرب انيا الى التحقيق والتقريب في الباقي
ظاهر قوله والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع المصدر نوعان غير مشتق كالضرب
ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر من الجوهر فلا بد ان يكون معناه
مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فح هذا يتبين معنى الجوهر وههنا اشكال وهو
ان بين معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم التجوهر اولا فان لم يعتبر فيجوز ان
يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا
من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق غير حقائق والجواب
انه لا شك ان معنى التجوهر صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع
لا يمكن ان يؤخذ التجوهر على انه حقيقة في معناه اعني الصيرورة والا لزم صيرورة الشيء
جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام
لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب

اثبات

بالمادة والصورة وتعنون الفصل بما لم يكن مقصودا غير شايع واما ان اخذ الجوهر
بمعنى الحقيقة فلا نح اما ان اخذ الجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جايز لان
صيرورة الشى حقيقته بعد ما لم يكن مح او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة
والصورة وبيان ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو المقصود من وضع النمط اعنى
تحقق الجسم الذى هو موضوع الطبيعى فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم تزييف ما قال الامام
فى هذا المقام ان الجسم الذى يثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق فى الحقيقة عرض
عند المص والجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر قوله واعلم
ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ فى هذا النمط يتكلم اولا فى ان الجسم ليس مركبا من الا
جزاء التى لا يتجزى ثم انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع فى بيان احوالهما وفى اثنائها بيان
تناهى الابعاد والبحث عن الاجزاء التى لا يتجزى وعن تناهى الابعاد طبيعى وعن
اثبات المادة والصورة واحوالهما الهى فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية
وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع فى التعليم بدا بالطبيعيات لان قاعدة التعليم
تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعى علم يتعلق بالمحسوسات التى هى اقرب الينا وجرى الشيخ
على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعى فى البحث ولما كان موضوع الطبيعى هو الجسم الطبيعى
فلا بد من تحقيق الماهية المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان
احوالهما فانه لو قال فى ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسيجئ بيانهما
فى علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم فى اول الامر وذلك غير لايق بالمعلم المكمل ثم لما كان
اثبات المادة والصورة موقوفا على نفى الجزء الذى لا يتجزى وجب تصدير الكلام به
لانه آخر ما يحل اليه المقاصد فان المقصود اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة
ثم نفى الجزء الذى لا يتجزى واما تناهى الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجئ فلهذا اورده فى اثناء الكلام ثم ان ههنا
مباحث الاول ان التعليم فى العلم الطبيعى متدرج من مبادى المحسوسات الى المحسوسات
لما تبين فى صناعة البرهان من انه لا سبيل الى معرفة امور ذوات المبادى الا بعد الوقوف
على مباديها والمحسوسات على الاطلاق مباد ومن جهة وقوعها فى التغير زيادة فى المبادى
فالمبادى اربعة المادة والصورة والفاعل والغاية والرابع فيها العدم لست اعنى
به العدم المطلق بل عدم شئ عما من شانه ان يكون لذلك الشئ وتفصيل ذلك مذكور فى المقالة

الموضوع

الاول لم يطلب الشيخ فى الشفا ان موضوع الطبيعى هو الجسم الطبيعى لا مطلقا بل من حيث هو واقع
فى التغير بالحركة والسكون والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث
يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث من الحركة والسكون من الطبيعى بل المراد انه موضوعه
الجسم الطبيعى من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة
والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة
والسكون هى جزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة
والصورة مصادرات فى العلم الطبيعى ومسائل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات
فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة فى ذلك العلم لان الموضوع ما
يطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شئ ولان مسائل
العلم هى اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية يتوقف على ثبوت الموضوع
واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل لزم توقف الشئ على نفسه
وانه مح ولان الطبيعى لا يبحث الا عن الاعراض الذاتية عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث
المادة والصورة ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من
مسائل العلم الطبيعى لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما فى الباب ان معرفة
حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على ساير احوالهما فلا فتقول العلم
بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا
وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التى بينهما وذلك ظ واما انها مسائل
الالهى فلانها احوال لا يحتاج الى المادة فى الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة
والصورة او عن تلازمهما او تشخصهما ولكل ذلك غنى عن المادة الرابع ان نفى الجزء الذى
لا يتجزى وتناهى الابعاد من مسائل الطبيعى اما نفى الجزء فلان عدم التركب من اجزاء
لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعى ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاء
التى هى اجسام طبيعية عند الحكما فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام
وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب
الحكماء واما تناهى الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية
وذلك ظ لا يقال غاية ما فى هذا البيان ان التجزية والتناهى من عوارض الجسم لكن لا يكفى

هذا البحث مع ذلك ان تبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار الشيخ حيث قال و نعنى بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة يوضح ذلك استقراء المباحث الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى او تتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والآخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة المادة واما النهاية فظ مما سيجيء واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعي لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا يعرض للجسم الطبيعي الا من جهة المادة فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا يتوقف الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال يتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله الجسم يق بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل ان يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما يزول وتتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن جسميته بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فقوله يفرض فيه الابعاد

الثلثة ان اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف بالدوام مستدرك وان اراد به الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة الا منكرة واذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل ساير الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر كما يمكن ان يق المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التنزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل و يخرج بالمتصل المنفصل وبقوله له الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي هف بل المراد الامتدادات في الجهات فان التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في ساير الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة في جهات ثلثة والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن عادة الطبيعي ان يفرض فيه ابعادا ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتدادها وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلثة وتوضيحه انه حشو ما بين السطوح فانه ينتهي في كل جهة بالسطح ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه ستة سطوح هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة به السارية فيه فتامل لك فانه لا مزيد على هذا التصوير قوله وقد زيف الفاضل الشارح المذكور اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان التعريف حدا للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيا

الشفا المشهور فيما بين القوم ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان
الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذى
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم
لا يكون حدا ثم ان الذى يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما
طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن
قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة
منهما اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم
الطبيعى اعتبارية وانه مح واى ذى قدم فى علم يزعم ان الجسمية المحققة انما تحصل
حقيقتها بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يحرروا
تحرير المحل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه الجسم الواحد بعض
من نقلنا كلامهم واما الشق فقد تصدى للمباحثة على التنزل وتقرير جوابه عن الاول انه
انما ابطل جنسية الجوهر هو الموجود لا فى موضوع والموجود لا فى موضوع صادق على واجب
الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه مح وهذا فاسد
لان الموجود لا فى الموضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم
عدم جنسية الملزوم وعن الثانى ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطاة على الماهية
المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطاة فهى لا يكون فصلا بل الفصل هو القابل
للابعاد وهو شىء ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام
لم يحصر ابطال الجنسية فى ذلك الوجه بل بينه بوجوه آخر منها انه لو كان الجوهر جنسا
لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا
تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جوهرا اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول آخر ويتسلسل
وجوابه انا لا نسلم احتياج تلك الفصول الى فصول آخر وانما يكون كك لو كان صدق الجوهر
عليها صدق الجنس على الانواع وهو مم بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر فى صناعة
المنطق ومنها انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع
وكون ماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التى عرضت لها هذه العلية فان فسرنا
الجوهر بالاول والثانى لم يكن جنسا لكونهما عدميين خارجين عن الماهية وكذا ان فسر
بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركان فى هذه العلية مختلفة فى الماهية مع ان ادنى مراتب

ماهية الجوهر

الجنس

الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التى يقال
عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت
بسيطة فظاهر واما اذا كانت مركبة فلان بسائطها ان لم يكن جواهر تركب الجوهر من العرض
وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا لها البسائطها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر
لاجزاء الماهيات ان لا يكون جنسا لها واضح واما الجواب الثانى ففيه امور الاول ان القابل
للابعاد لو كان فصلا لكان مبداه اعنى قابلية الابعاد جزء للجنس للجسم وليس كك بل
هى عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد وهو
عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا كالكاتب الماخوذ من الكتابة
والضاحك الماخوذ من الضحك الماخوذ لا يق ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبداء القابل فصل
اعنى الذات التى من شانها قبول الابعاد كما يق الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو النطق
بل مبداه وهو الجوهر الذى من شانه النطق لانا نقول اولا ان هذا اعتراف بان القابل للابعاد
ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا ان الذات التى من شانه النطق لانا نقول قبول الابعاد هو
ذات الجسم او هيولاه واياما كان فهو ليس بفصل قطعا اما الذات فلان الفصل ليس هو
هو بل جزؤه واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم الثانى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد
فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال عنه لان مفهومه متاخر عن القابلية المتاخرة عن
الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل فما صدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس
المحدود او افراده فهى ليست بفصول الثالث قوله اى شىء من شانه الابعاد الثلثة
الفصل هناك اما مفهوم الشىء وليس كك لانه من الامور العامة ومن شانه الابعاد الثلثة
وليس كك لان قبول الابعاد عرض لا يكون مبداء الفصل قوله ثم افاد ان الجسم اما ان يكون
مؤلفا لما تبين ان هذا النمط فى جوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم هل هى مركبة من
الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هنا من تحرير محل النزاع ومقرر معلوم فى علم
النظر ان تحرير محل النزاع يكون بامرين احدهما ايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح
والاخر تقرير المذاهب الاقوال الواقعة فى البحث ولما كان لفظة الجسم مشتركة بين التعليمى الطبيعى
والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء والمادة والصورة ليس فى الجسم التعليمى الطبيعى
قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطيا على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا فى المركب
بل المفرد حرره بذلك فازال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعنى

هوهو

تقديره

بسبب الاشتراك اللفظي والتواطي ثم شرع في تحرير الاقوال الحق يقتضي وطرح من تحرير محل النزاع
هذا هو الضابط وفي تحرير حصر المذاهب في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام
اذ الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن له اجزاء بالفعل اصلا فاما
ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية والاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب
الحكما وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة
الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخ اما ان يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين
او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام فلا يخ اما ان
يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا يكون اجساما وهو مذهب
بعضهم فان من الناس من قال بتركب الجسم من السطوح وتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في
المذاهب الاربعة فاسد فان ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين
لانه اما ان لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلا بالفعل او لا يكون بعضها حاصلا
بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من
السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة
قائلون بان المركب من الجوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجوهر الفرد لا يكون
جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطا ثم يتركب الخطوط
فيكون سطحا ثم يتركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول واحد
بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك ظ واما مذهب
ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط
اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية
لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يق لا شك ان الجسم البسيط
قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالفعل واما ان يكون جميع
الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل وبعضها بالقوة
وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكما الجسم يحتمل الانقسامات غير متناهية
ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه
في قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقوله المتكلمون
ان الباري تع قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية

فليسوا

فليسوا يعنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليفهم من فاعلية
الباري تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله ومن الناس من يظن ا
لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل وكان
هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ اخس
فلهذا بدا بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء لا اتصال بينها في
الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم
الا على مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو
عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما تورد القسمة وههنا سؤالان الاول ان الظن عبارة
عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو بط لانه لم يعتقد هذا المذهب
راجحا ولا انه ما اسند الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهو ايضا بط لان هذا المذهب
عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد
ههنا وقد مر ذلك في المنطق الثاني ان هؤلاء القوم لا يذهبون الا ان الجسم مركب من
اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها الجسم
وهي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان يق من الناس
من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل
وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض واستعمال المقدمات اليقينية
لا المقدمات الالزامية التي لا تعتبر مطابقتها النفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول
الامر لوجهين اما اولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم بانقسام
ذاهبون باقاويل يدل على فساد دعواهم فلا اعتداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا
الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شان الحكيم اذا ترقى الى مدارج الكمال التكميل
والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشا وربما يمنع من
التصديق بالمقدمات اليقينية سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها
واستنتج منها ما ينافي مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم
حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان داب الحكما فيما سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة
التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لاثارة التخييل ثم الخطابة حتى يحدث الظن ثم المطالب ثم
الجدل للاقناع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق اعني

سؤالان مشهوران مع جوابهما

الى م

[illegible] الذين [illegible] البرهان
[illegible] الذي [illegible] انهم [illegible]
[illegible] الجدل [illegible]

البراهين القاطعة ولما لم يكن المشتغل بالخطابة يدخل في امثال هذا المطلب بدأ الشيخ بسلوك طريق الجدل
ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرح بوابه فاما
الذي يلزم دعويهم فاثنان الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه
لدعويهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لا تنقسم الى اجزاء ينقسم فهو مخالف لما
يدعون الثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظ اللزوم واما الذي
لا يلزم فالآخران وهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول منها
لتقرير مذهبهم والباقية تمهيدا للنقض فان قلت لم خصص التقرير بالاول والنقض
بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول
لمحض التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وهذا على طريقة ما يفعله ناقضوا الا
وضاع والوضع مطلوب الجدلي اما ابطالا او اثباتا والجدلي اما ناقض الوضع وهو
السائل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد
السائل على ما يسلمه وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع
وبنوا الكلام عليها فاستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هاهنا
وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة وظاهر قوله وهي ثلثة يدل على ان
اسباب القسمة منحصرة في الثلثة الا انه جعل فيما يجيء اختلاف عرضين سببا آخر
ففي كلامه منافاة وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة
الاشياء الصلبة لا ينحصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا ينحصر في القطع بل يمكن
قسمتها بالوهم فقيمه بلفظه قد على ذلك والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج
الى آلة ينفذ حتى ينفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ
والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان الى الافتراق دون الوهم والفرض و
الفرق ان الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف اما ان الوهم يقف فلوجهين
احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس فلا يدركها الوهم فلا
فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر
من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية
وهي متناهية وح يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف فلانه
يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون

بينهما

مدركا

سؤالات مشهورة

مدركا لها فلا وقوف له في القسمة وللقائل ان يقول السؤال في هذا المقام من وجوه
الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك
ان اجزاء الجسم ليست من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم
فلا يكون الوهم قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم لها
بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة ويمكن الجواب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى
الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم
فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضي
ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا يعمل في المحسوسات عملا الا وللوهم
مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني صار ادراكها
منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات والاعمال الحسية فهي بالوهم وبقوة اخرى هي انزل في
المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سياتي
ان القسمة الوهمية لا يقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمه الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمه بينهما انما
الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار
ما ينقسم لصغره مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه
الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء
الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لا نسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات
غير متناهية قوله لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك
ليس بعمل بل انفعال ولا نسلم امتناع طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوة الجسمانية
مع انهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر
على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا
نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللغة بالاحاطة ما لا يتناهى
القسمة العقل المتناهية وذلك ظ واما حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة بها
فهو ممنوع اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم قدرة الوهم على الامور الغير المتناهية
انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد
انه لا يقدر على ادراك او قسمة قسم لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك

ادراكه م

السادس لزاد ان العقل

للكلية لا يستلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن
ان يعني بالكلية القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف ح يندفع السؤال على
ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك الح
هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من الاجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط
بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان
من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تالف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتالف
بالكل الثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء المتوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقات
مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا
للطرفين فاما ان يلاقيهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلثة احكام الاول
حجب الوسط الطرفين عن التماس وهو ظ الثاني تالف الجسم منها لا وجب ازدياد الحجم لكن
الملاقات بالاسر لا يوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التالف واليه اشار بقوله ومناقض للحكم
الثاني الثالث انها لا يقبل الانقسام لان الملاقات بالاسر يقتضي الانقسام واليه الاشارة
بقوله ومع جميع ذلك مستلزم للمط كما سياتي وان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث
سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين ح يلقى من الوسط شيئا و
الطرف الآخر يلقى شيئا آخر منه فينجزى الوسط فيجزر كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين
عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاقسام
الثلثة لازم والقسم الاول والثاني منتفيان بساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو
مستلزم للتجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم يقنع بهذا القدر لما تبين ان امر الحكم ليس
هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما يبطل شيء بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس
الامر اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقات لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة لا بالاسر
اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون ملاقات بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال
هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه وشرع في
ابطال القسم الثاني وهو الملاقات بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله فانه ليس ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره حتى يبرهن عليها وفي تحليل النقض ابطال احدهما انا لا نم ان القول بالملاقاة
بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس ولنا

النقض على ... الجزء

فانه لو نا الو الجسم منهام

يلزم

او بعد الدفع الاسر اخر المصنف احد مقابل الاصبع ان الجسم والتنشرة هو الاسر اولا النظام
الاصبع الواحد صبغ جسمه عند النظام ال ... الاربعة

يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلة
وبعضها غير متداخل وح لا يلزم اللازم الاول لتاليف الجسم من الاجزاء المتداخلة
وغير المتداخلة ولا الثاني لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس والترتيب
ان يؤلف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتاخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم
ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تالف
من اجزاء متداخلة وغير متداخلة وح اما ان يكون بينها ملاقاة او لا فان لم يكن
ملاقات فلا تالف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء
الغير المتداخلة بالاسر او لا والاول ينتقض بتداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل
والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء ح لم يلاق بعضها باسره وثانيها ان القول
بالملاقات لا بالاسر لا نم انه يقتضي التجزية فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات لا يستلزم التغاير
في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسام واقلها الوهم
والفرض وهذا ضروري وايض الوجهان والطرفان اذا كانا متلاقيين لم يكن الوسط
حاجبا والا لكان بينهما بعد من شانه انه ينقسم بالفرض وثالثها النقض بالفصول المشتركة
بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير في الذات
ولذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها يختلف جهاتها بحسب اختلاف المحاذاة مع اتحاده
والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدا خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين
احدهما مبدا خط والآخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدا خط و
باعتبار آخر انه منتهى آخر قوله فيلقى غير ما لقيه الطرف لو داخل الوسط كان للطرف حالان حال
المماسة وحال النفوذ وهو يلاقي شيئا من الوسط في حال المماسة وشيئا آخر منه في حال النفوذ
فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين فقال الشيء الملاقي من الوسط في حال نفوذ
الطرف مغاير للشيء الملاقي من الوسط حال المماسة واليه اشار بقوله فيلقى غير ما لقيه
وبالعكس واليه اشار بقوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو يقتضي
انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرفين حالات ثلثة المماسة والنفوذ وتمام
المداخلة وهو يلاقي شيئا من الوسط حال المماسة وشيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال
تمام المداخلة فالملاقي من الوسط حال النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله
فيلقى غير ما لقيه والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي في حال تمام المداخلة وهو

كذا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس
توزيع الترتيب ولا تقدم وتاخر

نقيض

والاطراف وتغاير الجهات

او آلوده على نفي الجزء

المراد بقوله والقدر الذي لقيه دون الفناء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلثة
اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح يشتمل على استدراك لانه لما كان المط هنهنا قسمة الوسط الى قسمين
كفى فيه ان يقول ان الطرف يلقى حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة واما ان هذا القدر
في الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له
في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره
ان الطرف لو داخل الوسط فلابد ان ينفذ فيه وح يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام
الوسط فلان الطرف انما يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة ضرورة انه لاقى
من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما انقسام الطرف فلان الطرف القدر من
الطرف الذي لقي الوسط حال المماسة غير ما يلقى حال المداخلة فان الطرف انما يلاقي الوسط
حال المماسة بشيء وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف قوله ثم طعن فيه بان
هذا البيان اقناعي اقول الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ولما كان من المشهور
ان كل حركة لابد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهدها الناس جميع فجعل النفوذ وهو حركة جزء في جزء
مشتملا على الحالات الثلث مبني على المشهور لكن ربما يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء
في الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات ونقول من المظنونات ان الجزء منها تلك الحالات
وليس كك وما للجزء الا حالتين حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لو كان الجزء
كل وجزء حتى يكون حال المداخلة وحال تمامها وظ انه ليس كك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي
لان فيه مصادرة على المط والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة او المظنونة بل من
الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المط
لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة
وانما يجوز ان يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما يقبل
القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف
على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر
الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام
لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة
واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء
لا يتجزى لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا يتجزى وكل جزء حركة انما تقع

في جزء مسافة

في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من المسافة لا يتجزى وهي
دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول
آني دفعي والحركة عندهم من ابتداء المسافة الى منتهاها ليست واحدة بل هي حركات متعددة
متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا يتجزى
كما ان اجزاءه لا يتجزى فلا يكون للحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا ابتداء
وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول الثانية ان الحركة
في جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها
فيجب ان يكون مداخلة جزء في جزء الا حركة واحدة لا يتجزى فاذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة
لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الحالات كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام
وههنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة
ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة
وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو
حال المداخلة والآخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح ان لو كانت تلك الاحوال
الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو مم لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة
وح لا يلزم وجود تلك الحالات للحركة الواحدة فنقول تلك الاحوال انما يرد علينا فذ بواسطة
نفوذه في الوسط ونفوذ جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظ الثاني هب
انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان
الحركة لها مبدأ ومنتهى وانما يكون للحركة مبدأ ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه
ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسة
وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر القدري الذي لقيه حال الحركة غير
القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى
قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضي ان يكون حركة لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل
الثالث لا نم ان اثبات الاحوال الثلثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة لابد له من بيان
والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلث وان لم يكن متصلة واحدة فلا يخ اما ان لا يقبل
القسمة اصلا وهو مح لان ثبوت الاحوال الثلث يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان
تشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل فكل جزء حركة عند المتكلمين

والحكما اما عند الحكما فظ واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء
في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة
الواحدة حركات متعددة وانه مح فتعين ان يكون قابلة للانقسام غير مشتملة على الاجزاء
بالفعل فيكون متصلة في ذاتها وهو المط واعلم ان اتصال الحركة لا مدخل له في البيان المصادرة
على المط بل يكفي قبول الانقسام على ما مر في الرابع انا لا قناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ويطلق
على المقنع في بادي الرى النظر والسوال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد الامام هو الثاني
فلا ينافي كونه اقناعيا اشتماله على المصادرة على المط نعم للشارح ان يقول تفسيره نامرد وان
تفسير الامام فهو اولى ولقبول ح اى المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرفان في المداخلة توجب
لركز الطرفان متلاقيين وان لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقاة
الطرفين اى ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان
لا يكون ترتيب ولا وسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض للحكم
الثاني وبيان لزوم الامرين من المداخلة انه ان كان شيء منهما واقعا لم يكن الملاقات بالكلية
وقد فرض كذلك هف فقد ظهر ان القول بالملاقات يناقض الاحكام الثلثة اما انه
يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين
فلما ذكره ههنا هذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة
التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فايدة هذا الكلام ولا بد للشارح
من التعرض بامثال ذلك وثانيها ان هذا الكلام كما قرره الشارح بعيد في المناقضة
وقد قال فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله
بل بقي فراغ وانقسم ما يناد في على هذا التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب
ان لا يحمل الكلام على المناقضة بل دليل آخر على استحالة التداخل او جواب سوال مقدر عسى
ان يورد ويقال لا نم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حال لان او احوال وانما يكون
كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على سبيل التداخل فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء
الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب بانه لو كان كك يلزم ان لا يكون ترتيب و
ازدياد حجم فلا يكون الجسم متالفا منها وانه مح ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات
المط فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن قوله وتلخيص هذا الكلام
ان القول بالاجزاء فيه مساهلة لان الانقسام باعتبار امتناع الملاقاة غير منحصر

قوله م

المداخلة م

هذا م

في الثلثة

في الثلثة فان الملاقات اما ان يكون ممتنعا او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة
او لا يكون واقعة فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة
وطريق القسمة الى الثلاثة باعتبار وجوب الملاقاة وعدمها وحاصل التلخيص بيان
المطلوب بقياس اقتراني واستثنائي فانه لو تالف الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة
الاول وكلما تحقق احدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو تالف الجسم من الاجزاء
تحقق احد الامور الثلثة الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المط واما المعارضة
فتحريرها ان يق الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان
الحركة موجودة بالنص فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل والحال لكن الحركة
الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين فلو لم يوجد في الحال لم يكن موجودة مطلقا
هف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة
لا يوجد اجزائها معا فلا يكون موجودة بجميع اجزائها فما يقطع من المسافة
لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الكله فيكون منقسمة
وهذا خلف وستبين عند تحقيق ايضا المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو
فصل مشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والحركة لا يوجد فيما ليس زمان
فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودا مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء
الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به
انها غير موجودة مطلقا فهو مم وان اريد به انها غير موجودة في الحال فم لكن لا يلزم
ان يكون معدوما مطلقا لوجودها في زمان الماضي والمستقبل لا يق الزمان الماضي
والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيها لانا نقول الاستفسار عايد فان
عنيتم انها غير موجودتين في الآن فم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان
عنيتم انها غير موجودتين في حد انفسهما فمم لا يق مطلق الوجود منحصر في الاقسام
الثلثة اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي مثلا كما لم يوجد في زمان
المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غاير
او يكون الشيء طرفا لنفسه ان اتحد واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد
اصلا فان الكل اذا انحصر في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكل
قطعا لانا نقول الزماني لو لم يوجد في احد الازمنة وجب ان يكون موجودا لحادث

زعم جمهور المتكلمين في تحقيق الماهية المذكورة [illegible] … منهم [illegible] … الوسط حاجب للطرفين [illegible] … الاعتبار [illegible]

الزمان فانه ليس بزمانى بل هو موجود فى نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا
لكان فى مكان آخر وهلم جرا وتبين مثلا اما موجود فى تبريز او فى بغداد وهو ح و
ليس كذلك بل المكان له وجود فى حد ذاته ولا وجود له فى مكان فان قلنا الامام
لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هى ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما نتوقع
حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا الآن فع بما ذكر
فقول السؤال عايد لانه لا بد ان الحركة الماضية ما كان حاضرا فى الحال وانقرض
والمستقبلة ما يحضر فى الحال ويتجدد فهو مم وان عنى بان الحركة الماضية ما وجد فى الزمان
الماضى والمستقبلة ما يوجد فى الزمان المستقبل فهو مم لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة
وجود فى الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفى هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة
ان الحركة موجودة فى الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهى غير قارة الذات
فان انقسمت لا توجد بجميع اجزائها والحق فى الجواب ان المراد بالحركة ان كان ما هى
بمعنى القطع فهى غير موجودة وان كان ما هى بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها
ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو مم وهم واشارة ومن الناس
من يكاد يقول هذا التاليف الاشارة منها مستدركة لان مذهبهم اذا حققنا
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف
فى دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق
وان كفى فى نفى هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استانف لنفى هذا
الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعمدة هيهنا ان هولاء لا يعترفون بتركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى بل يحيلونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يبدون
حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ فى الشفا واما الذين قالوا
بوجود اجزاء لا تتجزى غير متناهية فى الجسم فقد دفعهم الى هذا القول امتناع
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم
ليس متناهيا فى قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم لما زعموا
ان الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم
على اجزاء غير متناهية وهذا هو الذى نقله الشيخ من انهم لما وقفوا على حجج نفاة
الجزء اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم تفرقوا بين القوة

والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم
من نفى الجزء ان يكون الجسم غير متناه فى الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهى
الجسم فى قبول الانقسام كالشهرستانى قلت هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به
عند الشيخ حتى انه لم يعد من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة فى الجسم
ولا شك ان الكثرة انما تتالف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون
الجسم مشتملا على اشياء لا ينقسم بالفعل فان قلت هب ان الاحاد من حيث انه احاد
لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا ينقسم من حيث
انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لا ينقسم من حيث انها واحدة وينقسم
بالفعل فنقول متى وجد الكثرة وجد ما هو واحد فى نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة
الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها يكون فى نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل
والا لكان كثيرا فى نفسه لا واحدا واما القياس الذى وضعه الشيخ ففيه مساهلة
لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم
من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة
فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذى لا يتجزى والآخر ان كل جسم
مشتمل على اجزاء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة
الانقسام فكل جسم يشتمل على اجزاء ممتنعة الانقسام وهى اجزاء لا تتجزى قوله
وقد تناظر الفريقان الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متالفا من اجزاء غير متناهية
لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا فى زمان غير متناه لان قطع المسافة
المحدودة يتوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون
الا بحركة متناهية فى زمان غير متناه اجاب عنه الفريق الثانى بانا لا نم ان قطع المسافة
موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية انما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة
من جزء الى جزء وترك للاوساط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان
والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية بل اللازم قطع مسافة
غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة فى ازمنة
غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء
فى زمان غير متناهى الاجزاء وهم معترفون به ولا يضر لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل فى ذلك

المشكل

فيلزم ان لا يقطع

لان الاجزاء اذا تداخل بعضها فى بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير
المتناهية ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تالف الجسم من الاجزاء لا يتناهى كان
الجسم غير متناه فى الحجم لان التاليف يوجب ازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل
حتى لا يكون التاليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالطوق
الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والا
لكان الطوق الصغير مثل او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى
واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن ريثما يتحرك الطو
الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينهض للحركة ثانيا فقالوا السكون البطى فى بعض ازمنة
حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من
الشفا والانسب بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت
الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالى باطل بيان الملازمة
ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكانت للجسم اقسام وانصاف فى اقسام الى غير النهاية فالحركة
انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف
نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطع الا بحركات
غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اوردوها واوضحوه بينه المقدمات اخذوا
يضربون لذلك مثلين فمن جانب حكى ان رايت شخصين متحركا ان احدهما سريع الحركة جدا
والاخر بطى الحركة فى الغاية ولم يلحق البطى السريع اصلا لان المسافة التى بينهما مركبة
من اجزاء لا يتناهى وعندى ان خصوصية البطى ملغاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه
السريع اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع وح ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك فى الغاية
الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واقرب فمن قايل قال انى لحظت فى مطارح النظر
ذرة يسير عليها نمل وهى لا تفرغ عن قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهى فالمثل الاول
للقدماء والثانى للمتاخرين وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء وتشنيع اولئك فالتجوا الى القول
بالطفرة وهى ان يترك الجسم حدا من المسافة ويحصل فى حد اخر من غير ملاقاة الوسط
وحا ذاتهما فاوردوا الاولون لذلك مثلا وهى ان الدايرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة
القريبة من الركن اذا تحركتا فلو كانت حركتاهما متساويتين حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا يقطع
الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان مسافة واحدة وح ايضا ان يسكن الصغيرة فى الوسط

من ان الرحى

من ان الرحى متصل يلزم بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة يتحرك ويقطع طفرا نهوا انهما مع
ان العظيمة يتحرك ويكثر طفرتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل فى بعد اكثر من بعد
الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون للالزام بما الزمهم موهم
وكانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكن الصغيرة من السكون حتى حكموا
بان الرحى ينفك اجزاؤها عند الحركة ويسكن احدهما ويتحرك الاخر بل سكنوا كل بطىء فى
اثناء حركته ليتمكن السريع لحوقه وبالجملة احدهما وقع فى شناعة التفكك وهذا النوع
افيد واحسن قوله هذه مؤاخذة لفظية لقايل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم
لان الامام انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ فليس حاصل كلامه الا ان المراد
لو كان المتناهى فى الكم المتصل لم يكن موجودا فى كل كثرة ولو كان المتناهى فى العدد لا يوجد
ايضا فى كل كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الاضافية وبالمتناهى المتناهى فى العدد
وليس هذا مؤاخذة على الشيخ فنقول بل يؤاخذ عليه ونقرر المؤاخذة ان قوله كل كثرة
سواء كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهى فيها منقوض بالاثنين
فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهى فى الكم المتصل ولا المتناهى فى الكم المنفصل فلا يصدق
على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهى اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية
فح يندفع المؤاخذة هذا ما ذكره فى شرحه واجاب الشارح بان المقصود واضح فلا ضير اب
فى ان المراد من الكثرة الكثرة التى يتالف منها الجسم وهى غير متناهية عند النظام فيكون
المتناهى موجودا فيها وانما قال متناهية او غير متناهية لانه يستغرب جسما من اجزاء
متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون حجما فى كل جهة فقال كل كثرة يتحصل منها الجسم سواء
كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها اما الواحد فظ
واما المتناهى فلان اقل ما يتحصل منها هى ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهى موجود فيه
واعلم ان المقدمة القايلة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهى مشتركة
فى الاستدلالين انما يريد ولهذا قوله تقريره كل عدد متناه من الكثرة لو كان فى الجسم
كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها
ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار والنظام
ان يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التاليف لا يكون
ح مفيدا للمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون كل تاليف مفيدا للمقدار سواء كان

فى شناعة الطفرة والاخرون [illegible] بالطفرة [illegible] شناعة صح
[illegible] الزام النقيض [illegible]
[illegible] واخذ [illegible]
عليها [illegible]

الجسم صح

ذلك التأليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا يتم المراد نعم ومن البين انه لا يلزم
من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيدا وان ادى
الى الجزء فاللازم مسلم لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التأليف على النظام ليس مفيدا الاز
دياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم
على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التأليف مفيدا الازدياد الحجم لكن التالي باطل والا
لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل محال كما مر وانما قال بل عسى العدد لانه مما يقع في الظن
ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها وفي التحقيق
ليس بعدها اي ليس بعد التأليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء ح تتحد في الوضع لاتحادها
في الحيز فلا امتياز بينها في نفس الجسمية لتساويها في الجسمية ولا في لوازمها لان التساوي
في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة
متحدة في الوضع فلا شيء نعرض عارضا لواحد منها الا ونسبة ذلك العارض الى ذلك
الواحد يكون بعينها نسبة الى الجزء الاخر فلا امتياز بينهما اصلا فلا تعدد واعترض عليه
بانا لا نسلم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع لم يتمايز بحسب العوارض فان
من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لاخر باخرى ويقع
الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين عن الجهتين الا ترى ان قطرا من الدائرة اذا قاطع
قطرا آخر حدثت نقطة للتقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطر آخر حدث نقطتان اخريان
وهكذا فهذه النقطة التي هي طرف انصاف الاقطار محققة عند المركز متحدة في الوضع ممتازا
كل منهما عن الاخرى بحسب العوارض فان نقطة منها محاذية لشيء واخرى لاخر لا يقال
لا نسلم ان هنا نقطا متعددة بل الانصاف كلها يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة
هي الفصل المشترك بين ساير الخطوط واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول
هذا الكلام على سند المنع فان ذلك المثال ربما اورده لتوضيح المنع لا للنقض وايضا لو فرضنا
ان ثمة نقطة واحدة تختلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشيء فبالاولى
جواز اختلافها بحسب التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يق لعل المراد انتفاء
التعدد في الخارج وح يندفع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل
شيء يعرض احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة
للآخر وهذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت بحسب الوضع

مجتمعة لم
لقطرم

اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها يكون متحدة في العوارض الوضعية
اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه انها يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها
في العوارض العقلية اي غير الوضعية والى هذا اشار بقوله والحق في ذلك ان الازدياد
قد بطل ان حجم العدد المتناهي لا يكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد
بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع
الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل الجسم وانما حصل او لا حجما في الجهات
الثلث حتى حصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ما له الامتدادات الثلثة بخلاف
الحجم فظن الامام ان الضمير في بينها راجع الى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد
من تقدير غيرها بان يقال وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات فان
التقدير ان الكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد واقل ما فيه ان يحصل حجم في جهة
فاذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة حصل حجم في كل جهة فيكون جسما
فهذا المجمل وان كان صحيحا الا انه يخرج الى تقدير لفظ غيرها ويشتمل على استدراك
اذ حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام بعض
اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا قلنا الضمير يعود الى الاحاد كما
فسرناه يصفو الكلام عن شوبي التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة
النسبة بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن
الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد
لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب
وان عاد الى الكثرة فاما ان يراد بها الجسم المتناهي الاجزاء او يراد الكثرة المتناهية
قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه
وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين وان كان المراد
الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل
الكلام على ما يستقيم من غير اضمار واستدراك اولى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا
القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل الجسم المتناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام
ليس مما الف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يناقض الموجبة التي هي دعواهم
لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بانه لا شيء من الجسم بمتألف

اجزى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين
ثم اذا اضيف اليه كثرة

حتى يكثر المعنى والمكث المنسب

الاجسام

من الاجزاء الغير المتناهية لانّ هذا الجسم صناعي والكلام في الجسم الطبيعي فالسالبة الجزئية لا تنافي الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية في ساير الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجوداً في الطبيعة والاظهر ما ذكرناه لوجهين احدهما انّ كان في قوله فكان جسم ماض بغير قدر والجزء اذا كان ماضياً بغير قدر لم يجز الغاؤه وثانيهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة غير جائز وهذا بحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بالتوجيه وهو انه ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة متناه الى غير متناه والاقرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله كان نسبة حجمه ناقصة والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضمّ الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذي هو صفة كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي ان يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى الحجم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى الغير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه فاجاب بان النسبة هي ابانة احد المقدارين من الآخر واذا قلنا ان هذا المقدار مثل ذلك المقدار ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يصحّ اذا كانا من نوع واحد فكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مساوياً للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلاً من اجتماع السطوح ولا السطوح من اجتماع الخطوط ولا الخطوط من اجتماع النقطة فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن

حجماً

جسماً فلذلك حصل الجسم اولاً ثم نسبه وفيه نظر لانّ الجسم لو كان متألفاً من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث والربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً ولعلّ الفائدة اتمام الحجة بما ذكر واما قوله هذا استثناء لنقيض التالي فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد تقييد الاستثناء او يستلزمه اطلاقاً للاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه وهو نقيض التالي لكن استثناؤه انما يصحّ لو كان هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك فالصواب جعله تالياً كما سبقت الاشارة **قوله** ليس اذا وجب النظر اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية وهما باطلان بالنظرين السابقين فان قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما تقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلاً في نفسه فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجبنا امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما لا ينفصل لكان جسماً مركباً لا مفرداً اهـ قال الشارح لما اثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركباً من اجزاء لا يتجزى متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة للجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والمقدّر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلة في الجسم فيكون الجسم المفرد متصلاً او يكون شيء من الانقسامات حاصلة فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون

قوله

بحسب التوجيه

منعناها غاية ما في الباب لزم المتناهية ودلت على ان م

[illegible]

الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى ثبت ان لا شئ من الانقسامات الممكنة بحاصل فى الجسم المفرد بل ثبت
ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجد العدد والى نفى الكل عن نفى كل واحد والى اثبات
الجزئيه عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد فى هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لا يجوز
ان يكون مؤلفا من مفاصلة غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل
متناهية الى ما ينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية فاعتبر فى الاولى لا يجوز ان
يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد
من بيان الفايدة فى واحدة واحدة منها قال الامام انما ذكر فى القضية الاولى يجب
ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية يمتنع ان
يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما فى الاجسام
المركبة فظ واما فى الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب
ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما يمتنع
لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله
الى ما ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة
الجزئية واما ان المط جزئى فقد قال الشارح ان ذلك لاحتماله متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل
على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية
فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة فى قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان
شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر وانه هو
لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل
اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهى المقدمة المهملة
واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهى الجزئية فظهر
صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل
لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتملا على مفاصل
متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها
على مفاصل متناهية وح لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا اشاره
الى جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر
نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية فى نفس

[illegible] ... لان احدى المقدمتين ... الاخرى ... لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير ...

الامر كذلك القضية الثانية كلية فى نفس الامر اذ لا شئ من الاجسام بمؤلف من اجزاء
متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان لا انتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث
لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من كليتين لانه المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا
نقول لا انتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين فى قوتهما ولهذا اعتبر النتيجه موجبه
لانه النتيجه انما هى قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى وذلك لا نفيد اتصال
بعض الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يشتمل
على اجزاء اصلا او لا يشتمل على اجزاء يقبل التجزية وايا ما كان فبعض الاجسام متصل فى نفسه
ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهى بعض الاجسام
وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا فان غرضه من هذا الفصل اثبات الهيولى فى الاجسام
واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى فى بعض الاجسام وح ثبت الهيولى
فى جميع الاجسام على ما سيرد وعليك بجميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هنالك الا اتصال
بعض الاجسام واما اعتبار الامكان فى المط فذكر الامام عليه سؤالا تقريره انه لما
ثبت ان الجسم ليس بمتركب من اجزاء لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية
ولما ثبت ان الجسم لا يتالف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الا
نقسامات بالفعل وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض
فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما وايا ما كان يصدق الجزئية واما
على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثانى فلان الانقسام اما ان ينتهى الى اجزاء
لا ينقسم بالفعل او لا ينتهى فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل
وهو مح وان انتهى الى اجزاء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا
مح والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو
الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية
وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان
وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو لا ينافى الوجوب
وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات
فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون اللهم الا لمانع خارجى وشئ من هذين الجوابين لا يصلح ان يكون جوابا

[illegible] ... المطلوب ... اولا

لسؤال السائل فانه لم يقف صحة كلام الشيخ حتى يصححه في الجواب بل استكشف عن حكمه اختصاصه
على الامكان مع ان اللازم وجوب وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب
ثبت الامكان اذ الامكان في مقابلة الوجوب قوله ان امتنع الفك بسبب كهذا الشرط يتعلق
باختلاف عرضين انتهى فان الجسم اما ان يقبل الفك اولا فان قبل الفك فهو ينفصل اما بالفك
والقطع واما باختلاف عرضين واما بتوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك
الا انه ينفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثه
وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض
لم ينحصر الانفصال في الثلثة المذكورة في اول الفصول وهي بالقطع والكسر والوهم والفرض
فلم يكن ناقلا للمذهب بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي
على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متميزان
بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر او مواديا
او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج
ضرورة ان كل جزء فهو منه ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الآخر لا يقال اذا كان
بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه
البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف
العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا
في نفسه تسخن بعضه فصار ماءين في الخارج ثم اذا زال التسخين صار ماء واحدا كما كان
او بان جسما واحدا وقع على شيء فيه ضوء اولا في جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين متميزين
كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقات عاد جسما واحدا او بان جسما اذا
تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت
الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الا
نفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله
ومن الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك
التخصيص مثلا جسم يبيض لا كله او يتسخن لا كله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك
البياض زال افتراضه والذي وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في
الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم والفرض

[illegible]

وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة
بنفسه اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب الغير اذا كان تميزه بحسب اختلاف
اختلاف الاعراض وما ذكره في قاطيغورياس الشفا من ان اختلاف الاعراض يوجب
الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعلية
الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف بسبب الانفراض امرين اوجب الانفصال
بالفعل ولكن في الفرض وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا
كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض
واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذات فهي لا يفيد الانفصال الا في الوهم وهذا
الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المحسوس
غير غير المحسوس والمحاذي غير غير المحاذي فليس اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا
لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجد في بعض نسخ الاشارات
واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وغفل عن جعله اختلاف عرضين سواء
كانا قارين او غير قارين في عداد القسمة الفرضية حيث تكلم على مذهب ذيمقراطيس فالضوء
لن يقال الانفصال اما في الخارج كما في الفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء
آخر كما في اختلاف الاعراض ولا بواسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض واذ قد ثبت
ان الجسم لا يتألف عن احاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا للا
نقسامات متناهية او قابلا للانقسامات غير متناهية والاول باطل فان انتهت
القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام فاما ان يكون قابلا للانقسامات وقد ظهر بطلانه
بان ما على يمينه يلاقي منه غير ما يلاقي ما على يساره فتعين ان يكون قابلا للانقسامات غير متناهية لكن
لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الكلية فان مقتضى الدليل المذكور
ليس الا الا الوهمي فمن البين ان حجب الوسط للطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج
بل في الوهم اعنى اللازم قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثه
بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلذا خصها بالذكر ثم لو زعم زاعم انه يقبل
الانقسامات الغير المتناهية الكلية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجائز ان يكون
قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا قابلا للانقسامات الغير المتناهية
الكلية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهل

الفكيرم

الفكيرم

بويد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض **قوله** قد حصل من المباحث المذكورة مساق الحديث ههنا الى انه يدعي تمهيد مقدمتين الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيئان الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي واستدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه ولا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن اذا جعل مربعا يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر بل يختلف وهو الجسم التعليمي هذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن لنا ان نثبت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويمكن اختلاف اشكاله بانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها ففي كل جهة ينتهي من يعرض له السطح لانه مما ارتفع منها جهة يبقى الامتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي ففي اية جهة ينتهي يبقى امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح والسطح هو يفنى عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر بل عارض له من حيث انتهائه اذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي ايضا كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك فانصاف هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لا اجزاء له اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل

في نفسه محتمل للقسمة بغير نهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الجواب ان يقول مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد الملزوم وقال مما علمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على المراد متنبيهما وانما صرح بالمراد منه فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم القسمة بغير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة انفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلثه فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان القسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما في مقاصد هذا العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية وهو آن وهذان لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وهو كما انه اشار اليه بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امران في العقل يجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد المخصوص هذا الامتداد عند الذهن او لدليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على انه انما ذكر في هذا الفصل تبيين ان الحركة والزمان امران متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انضف خط كان الحد المشترك بين النقيضين خطا ثالثا

انتهى م

التصفية

فيكون التنصيف تثليثا و يزداد ما ازداد لا الى لانه ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل
فان من الجائز ان يتوسط مقدار بين مقدارين ولا يكون حد امشترك بينهما لانا نقول الشيء
اذا كان عرضا دا الذات لا يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود بل كلما فرض فيه قسمة يكون احدهما
متقدما والاخر متاخرا كافراد جزء الحركة والزمان الا المتقدم والمتاخر والماضي
والمستقبل وعند هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال و قد علمت
ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية قوله المقصد من هذا الفصل اثبات الهيولى قد
ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض
فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر تقبلها
ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك
المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتاخرين كالشيخ وغيره
الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها هو الهيولى فآخر ما ينحل اليه
الاجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام اما الهيولى والصورة على مذهب
الشيخ واما جواهر فردة عند آخرين والغرض من هذا الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية
المتصلة اصطلاحا والثخن مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين
السطوح وعلى الامر الذي يقابله دقة القوام اي غلظ القوام وفي النسخة الاخرى وعلى
حشو ما بين السطوح اذا كانت صعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي يقابله دقة
القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي
يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو
حشو بين السطوح لا ذو حشو اذ الحشو الجسم التعليمي الطبيعي فالاولى ان يجعل الثخن
بكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير وهو
التخلل والتوسط بين السطوح فاما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حمله اي
على غلظ القوام لا على الغليظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على معنيين عرضا في وهو كون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع
يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد
مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه
او فرض انقسام السطح يحصل خط هو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث

نقطة وهي مشترك بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم
يفصله عن الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية فانما يطلق المتصل
عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت بها تسمية للملزوم باسم اللازم
وثالثها الجسم وانما اطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل
ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق
الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم
التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال آخر واضافي وهو
امران اتحاد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة آخر وههنا معنى آخر لم يذكره وهو كون
الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما كان لازم المعنى الاول مساوقة مساويا له اكتفى به فالمقدار في
قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا مستدركا وهو جنس
للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والثخين فصل آخر يفصله عن الخط
والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي فكانه قال قد علمت ان للجسم جسما تعليميا فاقام
حده مقامه فكان سائلا يقول المتصل اعم من الثخين وقد تقرر في صناعة التحديد ان الاعم
يجب تقديمه فما باله اخره عن الثخين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظريه اعني القائلين بالجزء
وكان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال علمت ان
للجسم مقدارا ثخينا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر قبل لانه
ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية متصلة
ثخينة فان قلت هب ان هناك كمية متصلة ثخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك
في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وانما يكون كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما لم
نعلم مغايرتها اياه لم يمكن اثباتها له والا لزم اثبات الشيء لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل
فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اي الكمية
المتصلة الثخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم
فكانا كنا علمناه فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمي
مستدركا زائدا التمام الكلام بدونه لا يتم هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير
تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم كيف تكون عرضا فاثبات المغايرة
بعرضيتها مصادرة على المطلوب بل الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء لم يكن

ذا جسم تعليمي امر غير جوهري يتحصل به جوهريته ومن المعلوم بالبديهية المغايرة بين
الشيء ومبدا فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد
لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا من شانه لا معنى له حينئذ بل الجواب
ان يكون بالفاء ليكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والماخوذ
من العرض لا يكون فصلا جوهريا وانما حصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد
والآن هو نفس الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب
ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا بتبدل الاشكال عليه مع بقائه
بعينه جزمنا ان هناك امرا باقيا وامرا مختلفا هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال
الجسم كافيا في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يبقى
هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركة لانا نقول لما كان المطلوب
من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك مطلوب بعضه ان ذلك الشيء غير
صورة صور لها اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على ان للجسم جسما تعليميا ولم
فانه قد يعرض له انفصال وانفكاك قال الامام لفظ قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد
الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد
ليس يفيد الا تبعيض الاوقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض
له الانفصال في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال واعترض
الشارح بان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال واقله الوهمي ولاجل ذلك بيّنا ولها
البرهان كما سيجيء بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر
الانفكاك ايضا والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي ثم والصواب انه انما جعل
الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن
الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال ولا يحصل
جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية
الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال
فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل
ويحدث هويتان اخريان انفصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية
فلا بد هناك من امر آخر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين انفصاليتين

اخرى وهو بعينه الآن في اثبات هذا الاشكال لا يجوز ان يكون الهوية الاتصالية
قائمة بذاتها تنعدم وتحدث هويتان اخريان وينفصلان وتحدث هوية اخرى اتصالية
كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي
يمكن ان تعرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته
يجب ان يكون قائما بذاته وكان منعه مكابرة ووجه التقصي عن هذا الاشكال انه اذا
انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين واتصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد
انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان آخران وانعدما بالكلية وحدث
متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين
وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين
وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الانفصاليتين لانعدامهما
بالضرورة فتعين ان يكون امرا وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الانفصاليتان
فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون المتحيز بذاته قائما بغيره لا يقال هذا منقوض
الاجرام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى
جسمين متصلين فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا عين مادة ذاك او لا يكون فان كان
يلزم ان شيء واحد بالتشخص موجودا في جزئين المادتان موجودتين في ذلك الجسم
المتصل فيكون منفصل الاجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا واما ان لا يكونا
موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين وانعدمت مادة الجسم المتصل
انعدام اتصاله فهو انعدام للجسم بالكلية لانا نقول المادة متشخص هو عند الانفصال
هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الانفصالين اذا ثبت هذا التصوير فنقول لا نسلم ان المادتين لو كانتا
موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم
لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة
واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان
الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله
عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الثابت في الحالين هو
الاجزاء فلا يثبت هناك هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل

الجسم

وتقريره حسب ما ذكره ان المتصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون يمكن الانفصا
قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الا
تصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وذا
الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فقوله ونعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة
بذاتها اي ملو ومن الجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة
الى الهيولى الاتصالية التي امكن ان تعرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعينها
مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان
لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي
ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله
على الصورة الجسمية اذ المطالب في الجسم شيء غير الصورة الجسمية لا ان ذلك الشيء غير
مقدارها فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهيولى
والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا
لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي و
انما قال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل بالحقيقة لا بد وان يجتمع
مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الشارح صريح في ان المقبول هو الانفصال
فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرئ فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم
والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال
فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل التابع لوجودها
وصورتها الجسم التعليمي اما اولا فلانه مثال للصورة الجسمية مساو لها في جميع اقطارها
حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد يتوارد على الصورة الجسمية
وهي الجسمية كما يتوارد على ان الصورة الهيولى وهي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ
انما عني بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حمل صورته
عليه ويبقى بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول
على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال

هو الانفصال وفيهما تباينهما لاثبات المغايرة بين القوة و الوجود يدل على ان المقبول

فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية
قال الامام ههنا امور احدها ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس
مذكور فما ذلك القياس وثانيها انه وان كان يحتاج ان قوة القبول غير وجود المقبول
لكن لا حاجة في اثبات المط الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل
للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال وفعله
فالجواب عن الاول ظ من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك
النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له انفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى الا
نفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود اما اذا
بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الاتصال وهذه القوة امر ثبوتي فيستدعي
لا محل محلا وهو ليس هو الاتصال فثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن
قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس
اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظ وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المط
لا يحصل الا بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم
ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لا نم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى
له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد تبين مما سبق ان انفصال
الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك
المتصل من شانه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا باتصال وموصوفا باتصالين
واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان احدهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل
في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم
من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا
وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤال الاول ان التاليان لهذا الفصل غير موجهين
على ان مثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم
له قوة الانفكاك والتفصيل هناك انا ذكرنا ان وجود الانفصال الثلثة الفك والخرق
العرضين والوهم والغرض فالانفصال الانفكاكي لما كان رافعا لاتصال الجسم في الخارج
لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال
في الخارج فلا يستدعي شيئا آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا اذا اثبتنا الانفصال الوهمي

من غير احتياج الى بيان المغايرة بين القوة بين الوجود الانفصال

مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب
الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والافادة الفائدة الثانية انه لو استدل بنفس
الانفصال على وجود الهيولى فربما سبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال
بحدوث امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الا
نفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة
الانفصال فربما سبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة الانفصال فقط على ان الكلام
ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند
حدوث الانفصال وما ذكره الشارحان لا يعطي الا فايدة الاولى فالسؤال باق كما كان
واعلم ان قوله فاذن قوة القبول مشتمل على ثلث مقدمات احديها ان قوة قبول الانفصال
غير وجود الانفصال وثانيهما ان قوة الانفصال غير التشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال
غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الا
خريين لا مدخل لهما بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارحين انهما بالغا في توجيه المقدمة
الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو
المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل لذاته غير القابل للاتصال والانفصال
والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل لذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية و
الجسم التعليمي وبالقبول بالفعل وهو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال
فان الجسم قبل حدوث الانفصال امر من امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو
الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذه الحال بل بالامكان
اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته
غير القابل للانفصال والاتصال فاذن يكون قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية
وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول
الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما بطل الجسمية وحدث
جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران آخران
فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي امكن ان
ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها
ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل

بذاته

غير صح

اشارة الى ... ملاحظة

بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر في
الاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل
في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا
على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل وسيظهر فايدة هذه الكلية فيما بعد **قوله** واعلم ان
الاهم في هذا المطلب جواب سوال ربما يورد ههنا وهو ان يقال لا نم ان القابل للانفصال هو
الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين
عليه وهذا السوال بين البطلان لانا لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك انه هنا
هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه وراء
تلك الهوية الاتصالية شيء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان
تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال
شيء آخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو
توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى
بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والا
نفصال ليس في ذاته بحيث تعرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض
فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان
موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا ولما لم يكن
في ذاته متصلا لا يكون في ذاته بحيث تعرض فيه الابعاد الثلثة بالضم واما الكبرى فظاهرة
مقرر بان الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال اي بالمجاز يعني انه يعرض له الانفصال
واما تحرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال
نفصالي امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا عليه والا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد
عليه وانه محال وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السوال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال
لو كان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء فهو متصل
في نفسه لم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة
عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم
لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وانه باطل ولا ينقض الوجهان

للانفصال

الجسم

بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام
الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي من
قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن ان يوجه على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم
مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار والفرض فان
اردتم الاول فلا نم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا
في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك
فجاز ان يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني
فلا نم انه لو كانت مشتملة على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك
لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الاخر انه
لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل الاخر مقوما فان
من الجائز ان لا يكون شيء من المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة
وغيرها قوله وايضا ينبغي ان يعلم ستعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى
وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض للهيولى بالذات
بل بتبعية الصورة وفرق بين الصورة وهي حالة وبين الصورة السواد متصلة
وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو
بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها فهي انما تكون متصلة
او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل تجامع الاتصال والانفصال وهي هي
بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجامعا مع الانفصال
بل اذا طرأ عليهما الانفصال انتفيا وحدث صورتان اخريان وجسمان اخران والهيولى
حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال هذا هو مناط الشبهة الموردة هنا فان قيل الاشك
ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة
وصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا
الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة اخرى وهلم
جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لنفيها لا محالة
فاحتاجت وحدة الصورة فاذا تعددت لم تنعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية
ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والان التعدد عارض وقد مرت الاشارة

الى ذلك مرة وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا يكون والقسمان
باطلان اما الاول فلانه لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية
فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون
حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس
وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم يحتج الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل
لانها مثلها وان كانت الهيولى متحيزة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا
اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليتحيز كون الجسم حالا في اللون والطعم وغيرهما وان كان حصولهما
في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى
واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية مع ان
الجسمية مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص
بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة والا فليجز ان يقال
الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تع وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا
بالتبعية والجواب انا لا نم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا
لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة
سلمناه لكن لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كان صفة للجسمية بل هي موصوفة بها
وتحيزها بشرط حلولها والمنعان وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول
لما كانت باطلا في نفس الامر اقتصر الشيخ على المنع الثاني وقال الحيز غير مشتملة على اقسام
محصورة وان التحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا
بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها
بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول تقرير الوهم
ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى انما تتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس
يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام
الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض
الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية
دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى

فظه واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور
تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجود والطبيعة الفلكية مثلا موجود
وقد انضاف تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف
المقدار الذي ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدار
موجودا والخطية موجود اخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية
مع كل شيء يعرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار
فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا هذا ما ذكره في الشفا و
ظهر منه ان قوله مختلف بالخارجات دون الفصول بيان لنوعيته الامتداد لا يقال لا شك
ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج واما ان يكون ما به الاتحاد فيها موجودا
في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد بالضرورة
في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية
الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاتحاد موجود اخر
فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امر واحد بالذات وبالوجود
موجودا في محال متعددة وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاتحاد عين الجسمية في الخارج
فالجسمية لا تحصل في الخارج الا بما به الاتحاد كما المقدار لا يتقرر في الخارج الا بفصل
وفصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نم وجوب تساوي
افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو
وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة با
لتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة
الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف
التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة
هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذه تهافت فلما لم يكن
للهذية مدخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان قلنا اذا
ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فلا حاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعة اذا اقتضت
شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية

اوجنسية

اوجنسية فنقول ما علمنا الا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصها
واما ان احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما علمنا اذا
علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة
للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية
فانها يكون حدودا مختلفة الحقائق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول
وان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشيخ
نبه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكران طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية
لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا ووهما ويتذكر ان كل جسم يحجب وسطه
طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد ان يكون كل
جسم مشتملا على ما قبل الانفصال اذ الحاجة اليه ح ليست الا لكون الجسمية هويته
اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت
مختلفة في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس شيء
من هذين التذكرين في تنبيهه هذا عين ولا اثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكر
بعينه لتتميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر قد عرفته واما ثانيا فان عني بقوله الا
تصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه
وان عني انه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم وهو غير
المط وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان
لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان انها نوعية فاشتمل الكلام على استدراك
عظيم واما قوله فقد بينا ان الطبيعة يكون باي الاعتبارات فهو اشارة الى ما ذكر في
المنطق من ان الطبيعة تارة توجد بشرط لا والاخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهي المادة
وان اخذت لا بشرط يكون اما مبهمة غير محصلة وهي الجنس او محصلة وهي النوع والطبيعة
الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسميات ولا شيء من المادة بمحمول وليس جنسا لعدم
توقفها على ما ينضاف اليها محصلا اياها فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت لا نم
انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصور النوعية
وكان لفظ ذلك لان الجسم طبيعة جنسية انما تحصل وتتقرر بصورة فلكية او عنصرية
فنقول اما ان الجسمية محصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية

والجسم فان الجسمية في الخارج موجود والمادة موجود آخر وقد حصل منهما الا مجموع موجود ثالث
هو الجسم فالجسمية وان كانت متقررة في حد ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما ينضاف
اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلة الا اذا كان فلكا او عنصرا
فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم كان سائلا يقول الكلام قد تم عند قوله لانها
طبيعة نوعية فالفائدة في قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول مع ان الطبايع النوعية
لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد
طبيعة واحدة نوعية فيتشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة و
ليس يتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة
النوعية لما لم تختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع بخلاف الطبيعة
الجنسية فانها لا تقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة وانما تقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل
فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لا ثم ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية
غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد
انها غير محصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء
الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم
اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض فالتحيز اذا ثبت للجسم والانسان فالمقتضي للتحيز
هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق
ليس مبنيا على وجوب الاختلاف في مقتضى الطبيعة الجنسية بل هو على جوازه قال الامام لا نسلم ان
طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد لكنه ليس
حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان لها حقايق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان
الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات وما سلمناه لكن لا نسلم انها محتاجة الى المادة
في شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي
وجوب حلولها في المادة بل صحته فجاز ان لا تحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة
في بعض الصور ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن
المهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعة
الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يورد عليها الانفصال
وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضرنا ان لا نعلمه ولهذا تخرج

الخارجيات صح

الجواب

الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولما
فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضائها شيئا في بعض دون
بعض بتجرد النوعية اورد شكا لا شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع
ممتازة عن الفصول مهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة
في اللوازم وهذا يتعلق بنوع اعتبار الكليات فان الجنس والفصل والنوع متحدة
في الجعل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم قوله اولعلك
تقول النظم الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف
على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسما من الاجسام المفردة قابل للانفكا
ك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي والقابل للانقسام هو الجسم المركب ولئن سلمنا ان
شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام
لان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول
بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه والاسهل في نظر
التعليم اقدم ولهذا قدمه والسؤال مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي الا
جسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي تتحرك
الى الاجتماع فتحصل الاجسام والى الافتراق فتعدم وقال ابو البركات بمثل هذا القول
في الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر يظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير
الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية
تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم وهو صحة تميز الجزء عن الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين
قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم
عن الجزء الآخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لعرضهما امكن الا
نفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والخارجية في امكان الانفكاك
واما ان لا افتراق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه
الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة وح يكون كلامنا الزاميا خارجا عن الحكمة
فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزءان من مبادي الاجسام باسرها متشاركين
في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول
الوضوح هذا فهو كلام غير ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية

وهذا الجسم منفك عن ذلك فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنها الانفكاك
بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة
الامتداد لا فيه كالصورة النوعية للفلك وقابل لها في الجسم الصلب الصغير فانه ما دام
كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر والصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك
لا يضر بالمط وقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء متشاركة
في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبايع
الاجزاء كيف جعل قوله هذا جوابا للسوال بالفلك والعنصر فانه اذا قبل بعض الاجزاء منفك
عن بعض فيكون اقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك لانها متشاركة في الطبيعة
لم يتوجه ان نوع الفلك منفك عن العنصر ويمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركهما في مفهوم
الامتداد واما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه توجه السوال وظهر الجواب واعلم
ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شانه ان يتميز له عند الوهم
جزء ان يحكم بان هذا جزء الجسم غير ذلك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا
خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الآخر
فلا جسم الا اذا نظرنا الى الجسمية امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الآخر
فلا جسم وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم
مشتمل على المادة وهو المط قال الامام لا نسلم ان الاجسام متساوية في الجسمية على ما مر
ولئن سلمناه فغايته ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن
كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون تشخصه كل واحد منها مانعا عن ذلك
وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل الجسمية التي
كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلتا زالت الجسميتان وحدثت جسمية
اخرى فقد صح الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع
على نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن تشخصه تلك الاجسام فلم
لا يجوز ذلك ههنا ايضا والجواب ظ والنظر في القسمين ان الماهية لا بتنا ول الجزئي الحقيقي اذ الماهية
مشتقة عما هي وهي التي يقال في الجواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عنى
بالماهية الامر المتبين كان القسم صحيحا الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان
في المشهور على انتفاش الاجزاء وانزماجها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة

شئ ويصغر من غير نقص شئ منه فاراد بيان امكان الحقيقيين وذلك لانه ثبت ان للجسم
هيولى والهيولى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السواء فجاز
ان يكون الهيولى في وقت متقدرة بمقدار وفي آخر بمقدار اكبر او اصغر او لا يرى انا اذا
مصصنا القارورة تخلخل الهواء الذي يبقى فيها وزاد في مقداره لامتناع الخلاء قوله هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي اصل المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد
من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية
للجسم الطبيعي من جهة المادة وتناهي الابعاد عارض للاجسام من جهة المادة فيكون البحث
عنه من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت
غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات من
مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود الا انهم
يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحديد الجهات وتحددها
لا يتصور الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة
مبنى على هذه المسئلة وعن قريب ما يتبين مما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة
عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام
قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم فيما بعد في احكام الهيولى والجواب انه
لما بين تركب الجسم الصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام الهيولى
اجاب بانه لما بين تركب الجسم من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك
عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك
الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل
والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا يحصل ينفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم
البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان
الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين ذلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفا
في خاتمة اثبات الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكلام جوابا عن السوال الاول بان طبيعة الجسمية
طبيعة نوعية فهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة
وجوابا عن السوال الثاني بان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي

بحث هو الابعاد

قابل الانفصال الانفكاك فهو مشتمل على المادة فهذا كله صحيح في بيان ان الصورة لا تنفك
عن الهيولى فكيف اراد ان يبينه بعد ذلك وقيل في ذلك اذا كان المراد ذلك فاى حاجة الى بيان
لزوم الشكل او لم يكف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في حد معين واختصاصه
في حد معين لا لانقطاعه وانفعاله والانفصال انما يكون من قبل المادة والعجب العجيب
ان المقدمات التي رتبها ليست مستلزمة الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية
لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والا لبطل الكلام بكليته والوجه المعتبر بحسب
النظر الصحيح ان نقول لما اثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها
مشتركة في عوارض اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بالمشاركة من المادة كالتناهي
والتشكل والمقدار وان ما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز لكن لما لم
يتضح ان التناهي والتشكل يعرض الاجسام لم يتبين ان عروضه للمشاركة فلهذا مست
الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات ارد فه ببيان عوارض
المادة ليزداد التصديق بالمادة ليزداد ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل
تالى لتلك الفصول ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدلالة المذكورة على تناهي
الابعاد كانت في سالف الزمان ان قال قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح
ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما
يمتدان تزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون
البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض عليه الشيخ في الشفا بانا
لا نم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب ان يكون زايدا الى غير النهاية
لكن ليس يلزم ان يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته
متناه الا بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر متناه لا بد ان يكون متناهيا وهذا
كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي
عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وانا انتهى احد بيان ان لا بد
من بعد غير متناه فلنفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليصل بينهما بخط
يكون وتر الزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون
الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما

كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه
زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول
بما لا نهاية له فيكون غير متناه فلزم الخلف واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم
ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا بقدر واحد متناه والتحقيق ان
يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه
سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما تزداد يزيد
المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة وان لم يثبت
لم يتبين الخلف سواء تساوت الزيادات او تناقصت ~~فلا فائدة في فرض تساوي~~
~~الزيادات~~ فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد
عليه شبهة فنقول اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا
بينهما بخط يكون وتر الزاوية المتقاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدره ثم ابعادا
اخر متزايدة بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير
النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على البعد
الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد
بتلك النسبة حيث فرضنا الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناهية بالفعل فلا بد
من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد
الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة
على عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد لكنها
غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد
الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة
لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة ح ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر ثابت بين
الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي
بين الحاصرين دائما ثم سال نفسه انا نم انما لزم من فرض لا تناهي الابعاد لا تناهي الابعاد
مع فرض التساوي على ذلك الوجه فلا يلزم استحالة اللا تناهي فمن الجائز استحالة التساوي
على ذلك الوجه اجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان التساوي

المذكورين ظم فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية ويخرج
الخطوط الى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة اقسام فكل خطين منها هما الساقان ستة وتر

على هذا الوجه لان زاويتيهما ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعدا بينهما في اى موضع كان يحدث
زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوى الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة
فيكون مثلثا متساوى الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر متناهيين وما
فاما ان يكون متناهيا فمجموع الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصاره بين الايتاهيين
حاصرين واقول لا حاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة تفرض يمكن ان يخرج منها ستة
خطوط بحيث يكون زواياها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت
الخطوط الى غير النهاية وانقسم سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التى
سلكها الشيخ ادق واشمل لانه يكفى فيها ان يتزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتدادات
ولا يحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتدادات فاذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح
اما قوله والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم ان التزايد
اما على سبيل التساوى او على سبيل التناقص او على سبيل التزايد على سبيل التناقص لا نفيد
لانا نريد ان نقول الامتدادان لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفروضة بينهما
غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد
وذلك البعد الذى يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي
محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد
المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر
ثم ننصف النصف الباقى ونزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم ننصف هذه النصف
النصف ونزيد على البعد الثانى فيصير بعدا ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الباقى الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك
الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واما اذا كان التزايد على سبيل التساوى فهو
يفيد المط وانما اقتصر عليه لان المثل موجود فى الزايد فاذا علم ان المط يحصل من اعتبار
المثل كان حصوله من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل بدون
العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخطوان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج
جميع الاجسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل

على تلك

على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه فى الطول ضم ان المقدار يزداد بحسب ازدياد
الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى يتناهى
محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقول لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم
وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات
الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية
وعظم النسبة وان فاد المط انقص الا انه لما حصل المط بمجرد المثل ظاهرا لم يحتج الى فرض في تزايد الابعاد والنسبة
ذلك الزايد اما قوله فانه زيادات امكنت فالامام زعم انه قضية موضوعها ايّة
زيادات امكنت ومحمولها فيمكن ان يكون هناك بعدا والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة
الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها ويتبين هذه القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشم ان معناها كل واحدة من الزيادات يمكن
ان يشتمل عليها بعد وهذه هى القضية التى دل عليها قوله ولان كل زيادة يوجد فانها مع المزيد
عليه قد يوجد فى واحد مع ما زيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد بيانا لها نعم لا يبقى لقوله وانه معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال
والزيادات الممكنة واما الشم فقد نصب ايّة زيادات ليكون عطفا على كل زيادة يوجد و
على يكون المعنى كل زيادة يفرض بعرض وكل مجموع زيادات اى مجموع كان فى بعد واحد
اما ان كل زيادة يفرض فهى مع المزيد عليه فى بعد فقط واما ان كل مجموع زيادات فهو فى بعد
فلانا اذا فرضنا عشر زيادات فى عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشر
فى بعد فوقها وهو البعد الحادى عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع فى بعد كان هناك بعد
مشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك
بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللازم وعلى ما جرى عليه تفسير الامام
يكون قوله لان حشوا ابدا الا معلل اللازم ولا لان فايدة ويمكن ان يقال الواو فى ايّة زيادات
تصحيف والاصل كان فاية وهو معلل لان وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على
جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون
جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد الا انه ذاد بقسمين الاول منهما مستدرك اذ يكفى
ان يقال ما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد الى آخره و حينئذ

اعتبر التقسيم الاوّل فلذا الزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهيه ظهر
الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجه الى بيان كونه محصورًا بين حاصرين اللّهم
الا اذا اراد الزام محال آخر وح لا يتضح الملازمة بين عدم البُعد واعظم الابعاد و
المط ذلك ولو حاول لملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل
على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاوّل فلانه لو لم يكن
بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهيه لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهيه
في بعد واذا لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد
لا يكون زيادته في بعد آخر فهو آخر الابعاد وح ينقطع الامتدادات عنده وقد فرضنا
هما غير متناهيين هف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورًا بين
حاصرين واليه اشار بقوله فتبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين
وتحرير المنع ان يق لا نم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات في بعد يجب ان يكون جميع
تلك الزيادات في بعد لجواز ان يكون الحكم على كل واحد حكمًا على الكل المجموع فان قلت
لو لم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد
فنقول لا نم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد بل اللازم
ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم السالبة الجزئية لان اذا لم يكن جميع
الزيادات في بعد فاما ان لا يكون شئ منها في بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها لا والاوّل
ما يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لا نم الحصر لجواز سلب الشئ عن المجموع واثباته لكل واحد
فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذه الدار والكل ليس كذلك
فاجاب المص بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد بكون كل واحد من الزيادات
في بعد حتى يرد المنع بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات
الغير المتناهيه وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد
بالمجموع المتناهي فمم ان كل مجموع متناه في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية
في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيًا او غير متناه فلا نم ان كل مجموع في بعد
والفرض لا يقتضيه وكيف يتم الكلية من منع الشخصيه ولو ثبت هذه المقدمة كفى في اثبات
المطلوب فلم يكن الى كل زيادة في بعد ولا الى قوله والّا فيكون امكان وقوع الابعاد وما
بعده من المقدمات حاجة اصلًا ولست ادري كيف بين تلك الملازمة اي بين عدم

البعد الغير المتناهي ولعظم الابعاد فان تنبيهًا بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد
مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادته
في بعد آخر والا كان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالمنع وارد
وكذلك ما ذكرنا من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون
في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات
في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلًا و
الحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهيه جاز ان
يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد و
جاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد
وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتناهية
ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه
~~وذلك لانه ان لم يكن الزيادة عليه~~ وذلك لانه ان لم يكن في الابعاد الغير المتناهيه زيادة
بعد غير متناه فكل ما فرضت يكون نسبة زيادته الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي
لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون
نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات
متناهيًا وايضًا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات
غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى انه
لو لم يكن في الابعاد بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة
لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وح ينقطع الازدياد فلا يكون الامتداد والا كان
هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير
المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهي
الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة
الى ما بعده من المقدمات فنقول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفًا ثانيًا فان قلت
لم لا يجوز من المجموع من الجائزات يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم
استحالته عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما نشاء الا من فرض

زيادات مم
زاده موم

تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة
بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم مح فالملزوم مثله
وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى تلك مقدمة لانه لما فرض ان
يخرج من نقطة واحدة امتدادات يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون
اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة في
بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض ابتداؤه غير في الحجة
وان قوله ولان كل زيادة يوجد الى آخره كاف في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات
فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت هذا التعليل عبارة
الشفاء وان قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل
على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لا زما وان
قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع
الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو اخر الابعاد
لانها يتوقف على وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد
فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف
على تناهي الامتدادين فاذن ذلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط والجواب
ان تناهي الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيها فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين
فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون وايا ما كان يلزم ان يكون الامتدادان
متناهيين هف فان قلت اللازم من عدم البعد المشتمل على الزيادات ان لا يكون جميع
الزيادات مشتملا عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليه لان السلب
الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بجزء وجواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد
من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعض بعد لان السالبة الجزئية نقيض
الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض
اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول
فقط لم يمكن وجود خطين تخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة
توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم التشكل
للامتداد الجسماني فان التشكل هيئة احاطة الحد الواحد والحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي

المعدوم م
الغير المتناهية م
الغير المتناهيين م

الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا بد يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة
باحد البرهانين الآخرين اما برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة خرج عن مركزها قطر
متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة حتى ذالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد
في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه مح في الخط الغير المتناهي اما
بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي
فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي المتناهي اول نقطة المسامتة
يكون المسامتة معها بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية والمسامتة
بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة
المفروضة والثاني ان المسامتة مع اي نقطة فرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية
فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها لما فرض اول نقطة المسامتة
هف ونحن نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا بخط غير متناه ثم تحرك
الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل
بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم
فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة
التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون سمت من سموت المسامتة
وكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا والمسامتة ببعض تلك
الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون
آخر نقطة المسامتة وهو مح وذلك البرهان برهان المسامتة فلم هذا برهان الموازاة
فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان التالي الدال على بطلان الملازمة
لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
وآخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين وكل نقطة
تفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا وآخرا الثاني ان هذه الدلالة يتوقف على
انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول
الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة بحيث حدث زاوية في المركز
ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة
بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات

بنقطة المسامتة
او يكون اول نقطة المسامتة م
بعد الحركة
فليتم م

مع نقاط غير متناهيه فوق طرف القرافيكون القطر ممتدا الى غير النهايه والثالث انا لا نسلم ان
المسامتة تبعض الزاويه قبل المسامته مع النقطة المفروضه وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة
ببعض الزاويه وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاويه لكن الزاويه منقسمه بالقوة لا بالفعل فا
انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على شىء
من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاويه قبل الحركة بكلها
والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهيه
والازم مح فالجواب عن الاول انا نقول لزوم نقيض التالى لا يبطل الملازمة فان لا تناهى الابعاد مح والمح
جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهيه وتحرك القطر من الموازاة
الى المسامته فاما ان يوجد اول نقطة المسامته فى الخط الغير المتناهى او لا يوجد وكلاهما
مح وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية وعن الاخرين بان الاحكام المذكوره وان كانت احكاما
وهمية الا انها صحيحه اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس للمدعى الا انه
لابد للمسامتة الحادثة من اول لنقطة فى الوهم لكن لا يتعين نقطة فى الخط الغير المتناهى للاولية
بخلاف الخط المتناهى واما برهان التطبيق فهو ان نفرض خط غير متناه من احد الطرفين الاخر
ونفصل من الطرف المتناهى مقدار ذراع فيحصل فى الذهن مقدار خطان غير متناهيين احدهما
زايد على الاخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط
الناقص والثانى بالثانى وهكذا فاما ان يكون فى مقابلة كل ذراع من الخط الزايد
ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد فى مقابلة كل ذراع ذراع يساوى الجزء الكل
والا فالتفاوت بينهما اما فى جانب التناهى وهو مح لفرض التطبيق فيه واما فى الجانب
الاخر فينتهى الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان
على تقدير كونهما غير متناهيين وانه مح وان فرض الخط غير متناه من الطرفين ينقسم
حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين ويساق الكلام فى كل منهما ويمكن ان
يتصور على اى خط كان غير متناه من الطرفين وعين احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين
يزيد احدهما على الاخر بما بين النقطتين ويتبين تناهيهما بالتطبيق قوله اشارة قد بان لك
ان الامتداد الجسمانى تقرره على محاذاة الشرح ان الامتداد الجسمانى ملزوم للشكل
والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرض
اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود اما ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانها

برهان التطبيق

لا يحيط

لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط
به اضلاعه الثلثه وفى هذا التعريف الهام لان مفهوم لفظ ما لم يتعين وتحقيق المهية انما يتم
بذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به حد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعى
لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصه بالكميات اى الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة
شىء يحيط به حد او حدود ويعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا
القيد احترازا عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضه للاجسام فانها هيئات
لما احاط به حد او حدود لكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم
متناه فبالضرورة يكون متشكلا وفى قوله بين اولا لزوم الشكل بتوسط التناهى اشارة الى دقيقه
وهى ان الشكل متاخر فى الرتبة عن التناهى اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد
او الحدود متاخرا لامحة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود متاخرا لامحه عن وجود ذلك الحد
او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان الثانى فهو ان لزوم الشكل للامتداد
اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة
ولواحقها لكان الشكل لازما له وح يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فيكون
الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هى العبارة التى لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام
اربعة لان لزوم الشكل للجسميه اما ان يكون لنفسها او لا يكون حالا فيها او لما يكون محلا
لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاربعة باطل لانه لو كان المقتضى للشكل نفس الجسميه
لزم تساوى الاجسام باسرها فى الشكل والمقدار وتساوى شكل الكل والجزء لان جزء الجسميه
مساو لكلها فى المهية والتساوى فى العلة يوجب التساوى فى المعلول والثانى مح وظ
لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المح الذى يقتضيه نفس الجسمية لتساوى الا
جسام فى ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله
وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسميه لان لزومه اما لنفس الجسميه
او لغيرها فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل بط ثم ان المح الذى يقتضيه نفس
الجسميه بناء على انها طبيعة نوعيه وليس يجب ان يكون الحال فى الجسميه طبيعة نوعيه وان
كان لازما فان قلت اذا كان الحال لازما للجسميه يكون الجسميه مقتضية له وهو مقتض
للشكل فيكون الجسميه مقتضية للشكل فيعود المح فنقول المح انما يلزم لو كان الجسميه مقتضيه
للشكل بذاتها اما اذا اقتضته بواسطة شىء اخر فلا يلزم منه المح ولئن سلمناه لكن الكلام فى

الشكل المعين كما سيجئ وهو غير ممتنع الزوال فقد يقال ان هذا القسم ليس نمط البطلان
ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الش
ان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد من المادة او لا بل من
حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه نظر لان ما لا يكون
من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات
لا تنحصر في الانفراد والاقتران والتقرير المطابق ما قررناه قوله هذا الاول الاقسام قد
تبين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول القسمان الاولان
باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي منفردة
عن المادة وما يكتنفها من الفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
كالانفراق والانحناء والتمعج وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيها على فساد ما توهمه
الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها
بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول
تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين ما
ماني فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى ما بين فزال مقداره الى
مقدارهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا
او الكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة يقتضي التخلخل والبرودة يقتضي التكاثف وبالجملة
الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في
ثبوت المقادير والمقدر خلافه هذا خلف لا يقال المفروض ان ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لا في
ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون
لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الا
جسام لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك
الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان والاولى
ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس الجسم الحكيم بل على فصل الاجسام بعضها
عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وح يتبين الحصر لان الاختلاف في المقدار
اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد
وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على التتمة

ولا شك

ولا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفصال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا بسبب
انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعي للمادة ليس
بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فلا بد من كون
الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام
المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية
واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك
الانفعال وهو ان في الجسم قوة وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا
ففي الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالاخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية
تابعة للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررنا
واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين
بل هو منقوض بالنفس فانها يفعل من السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع
الصور العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو
هيئات التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع
فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او
بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الواحد او
الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي نفس الاشكال فيكون ذكر احدهما
مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل
اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل
المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم
للامتداد وان اردتم مطلق الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز
ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد مطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة
لانا نقول اذا ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له مشكل معين ومقدار معين
فاذ بيان تبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن
للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة يتوقف اختلافها على المادة
فالترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان اصل الاشكال المعينة لازما اطلق عليه
اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الكل

المحقق شركان فيهما عين الكل والجزء صح

والجزء المقدرين كذلك فانه لو فرد ان يكون كل جسم وجزء يلزم تساويهما في المقدار
وتبعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد تساوى اكثر كثير منه والمط نفي الكلية والجزئية
بنفي لوازمهما وهو تساويهما في اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كا
لم يتشابه الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار
وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ
سيصرح في جواب النقض بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر جزءا او كلا وانما ذكر هذه
اللوازم الثلثة بكليه ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو وتنبيها في نفس الامر

على ترتيبها

دفعا لتوهم من عسى ان يقول لا دلالة على بطلان اللازمين الاخرين فان من الجائز ان يقتضي
الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان تشابه شكل الكل والجزء فان
شكل المدور كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان
يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدارا بذراع وبعضها
بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على ذلك ان يكون لكل
جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه
والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام
في المقدار لان تغايرها متفرع على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام
في المقادير والاشكال والكلية والجزئية والشيخ عبر عنها باللوازم الثلثة للايضاح وربما يظن
ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخلة
المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم
مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الا جسم
واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام
والمقادير شخصا او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة
فالاختلاف الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله والفاضل الشارح قال الامام
لو لزم الشكل الامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلث محالات احدها استواء الاجسام
في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها نوعية فلو كان
المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استواؤها في المقادير واعترض عليه ان اللازم منه
عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مط والمط ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير

لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء
الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل
بعد حصول المقدار من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل
ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها
فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيهما استواء الاجسام في الاشكال لاستواء في العلة
واعترض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك
في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة النوعية
التي لكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون
الجسمية هي علة للشكل والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول
ذلك الشكل وان اريد الاستواء في الاشكال في الطبيعة فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي
للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فلئن قلت الاجسام البسيطة
وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير فهي مقتضية لشكل الكرة
على مقدار واحد بعينه فيقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو اللازم الاول
ولا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان
علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع منتف فان ما فرض مانعا اما ان يعطي
اختلاف الشكل او لا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع فان افاد اختلاف الشكل فهو مما
ذكر وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كان المانع عن حصول الكرة للمركب وهو
من العوارض المادية واليه اشار بقوله يتوهم الامتداد الجسماني مفارقا لجميع العوارض
المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه
يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مثلث و
بعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة
فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورده
على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام
في شكل الكرة فاللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امرا واحدا في الحقيقة و
اليه اشار بقوله على ان كل واحد منها مع براسه وثالثها تساوي الكل والجزء من الجسم لان
جزء الجسم مساو لكله في الطبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء

هو التركيب م

الاستفسار م الموضع

واختلاف مقاديرها يلزم الملف او ان اللازم استواء الاشكال ... نفي التعيين م

مساويًا للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء
له باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالزام تساوي الكل والجزء
ان كان في الجسم الذي لم تعرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم تعرض
فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان
في الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملتزم المبهم م
فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف العرض
او الوهم فحصول الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل شكلا م
حال كونه جزءا له متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم
اقتضاء جسميته ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما
في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز الالزام في الجسم الذي
لم يفرض فيه سبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسميته من الاسباب وكيف لا والانقسام
والكلية والجزئية عن عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه اومأ بقوله
وتوهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير
وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم معنى في الاعراض على كل واحد ~~اسباب الانقسام~~
واما قوله ببيان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم تعرض على الكلام
الاول ببيان الاختلافات نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخرين فان حاصل اعتراضه
عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا
قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في
القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني
بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غيره مجردا
عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون بنفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولى لانه
انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلفت الامتدادات وتعددها لا يتصور الا وتعددت واختلافها م
بانفصال بعضها عن بعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من واتصال بعضها م
غير مداخلة الهيولى وانه مح وبالجملة اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفصالا
وارده عليه وورود الانفصال من غير الهيولى مح قال الامام لا نم ان الامتداد
لو كان قابلا للاشكال لكان للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان

الفصل

الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين
وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة
لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا
قوله لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعالات
واعلم ان لزوم المح في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل
لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما
محال لانا ما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا يختلف في طبيعة الامتداد فيلزم
ان لا يختلف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال
فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال واحدة م في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو بط ضرورة اختلاف
وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة
الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا والمح في القسم
الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد
قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المح اللازم من جهة قبول الاشكال
ولا يمكن الزام المح من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب
اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره
احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم
اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية
والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في
لزوم المحالات الثلثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه
اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثاني بط فتعين الاول وهو المط والثاني
ان النقض المذكور في الفصل الاتي لا يرد على الدليل بهذا الوجه لان المشابهة بين الكل والجزء في
الشكل انما تلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة واجاب اما عن الاول
فبان المح في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم
انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا
على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى ان يقال
لو كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف اصلا ولم تحتج الى تناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا الى تماثل

وغير الهيولان الاشكال تختلف باختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال م

المقدمات ولا الى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى
يتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان لا فايدة لايراد الانفصال او الانفعال فلم يكن
الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل و
هو الصورة والنوعية بمداخلة الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل الا على
ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه
من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى قوله ولعلك تقول
ان هذا نقض اجمالي توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخر
فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان
الفلك مركبا فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي
شكل كل الفلك وجزءه وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوي الجزء والكل في الشكل
وقوله وفي اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا يختص في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف
حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط بين الاجرام مع ان اجزائها المنفصلة
لا تتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد
جزءه متاخرا عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزية انما تعرض باحد
الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لا يبقى الفرض قسيم
لساير الاسباب المذكورة لان فك الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق وهو الفك اولا
فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والا فبالعرض وقسيم الشيء كيف يكون اعم
منه لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال
الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه اخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا
اقتضته طبيعة لم يقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد
السؤال فان قلت السؤال وارد على كلام الشيخ حيث قال وكان جزء المفروض مقدار
ما يلزمه ما يلزم كله فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة في الاجسام
اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك فنقول المراد بالفرض
ثمة هو التقدير الخارجي لا تميز شيء ههنا عن شيء في الوهم المراد فانا بينا ان العرض في
الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون بجسم جزء في الخارج كان مشاركا لكله في الشكل
وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نسلم انه لا يكون مشتملا بشكل الفلك قوله فنقول

مادام

لك
حاصل الجواب ان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل
وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتي الكل والجزء مختلفتان
فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضي للشكل فانه لا اختلاف فيه لا في الفاعل
ولا في القابل قال الشارح تقرير الفرق على الاجمال ان للمقدار والشكل في الفلك فاعلا وقابلا
اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية
والجزئية بحسب التجزية والقابل للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية
التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع من تساوي
جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد
عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة
مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان
الافلاك الجزئية مثل المثل والحامل والمدوير اجزاء للفلك الكل وامثال له في الاشكال
ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء
كالكل في الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على سبيل المنع على ان المراد من الكلام منع
المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
ما دام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار
فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره المقدار ايضا لا يوجب التساوي
فيه لوجود المادة فكان السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوي جزء الفلك و
كله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة وان
منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما
في الشكل فنقول المادة وان لم يكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي
ضرورة انا اذا فرضنا جزءا مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا المقدار كاف في دفع النقض
واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا
ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي اوجبت
تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة
النوعية من ماخذها فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار
المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل

له بعد حصول صورة الكل وقد عبّر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة
اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذي منها على اختلاف في تفسير الطبيعة ثم ههنا نسختان
النسخة الاولى ان يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام
ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل صورة الكل لكونه جزءا مما حصل بعد حصول صورة
الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل والنسخة الثانية ان يجزئ
صورة الكل ثانيا ويضمر هو في يكون حتى يرجع الى الفلك تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار
الكل وشكله لما يفرض جزءا او يجعل ما للكل اسم لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها اول
على المراد واظهر وربما كان للشارح مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك
فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلثة امور
عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع
فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية
للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تحقق الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر
الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر
لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار
والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل ما دام جزءا
ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس
لتأخر الجزء دخل في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقتضي
لتشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لو لم يوجد العارض عرض له وهو كونه
جزءا وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا للفلك الكلي
بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزية بها لكن كله الواو بين العارض والمانع يقتضي
المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا
بعد حصول صورة الكل يصرح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التعرض للبعدية
في المقامين مستدركا طال بل غير فتفسير الشارح ادق بكلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه
قوله واما المقدار لو انفرد الخ فذنبا بان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن
ثلثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لما انفردت عن المادة لم
يتصور فيها الكلية والجزئية فكما امكن ان يقبل في الفلك شكل الكل لحقه فيما يسوغ عن فاعل

هو الصورة النوعية

هو الصورة النوعية بحسب قابل والمادة باعتبار انها محل الصورة الجسمية او الموضوع وهو
جرم الفلك باعتبار انه محل الشكل والمقدار ثم مع ذلك ان خالفه الجزء فيهما لم يمكن
ان يوجد ههنا اعني الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعله بحسب ما
قابله او موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى
الكلام ههنا ان الفرق الذي ذكرناه في الفلك وهو ان الشكل كما يمكن الوجود في نفسه
وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلذلك
حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض
بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فقد حمل الامكان على
امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى
وكذا كله او بل الواجب ابدال الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة
الفاعلة والامكان والقوة على المادة القابلة فشرحه اطبق على المتن قوله واعترض الفاضل
الشارح اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام
والكل والجزء في جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضي فنقض بالفلك لان مقتضي
شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع ان الشكل
كروي وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضي واحد مع اختلاف
الاثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لاختلاف مادتيهما واعترض
عليه ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف مواد اخرى
وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة
غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون
جزءا من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة وجزؤها متساويان في الهيئة حالتين
في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان يكون جزءا اولى من العكس
فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها
لتقدمه وان كان شيئا واحدا في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز
ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة السابقة اولى بالكلية
من جزئها وان كانا شيئا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية وان كان

المادة بحسب اختلاف

الثاني كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية وان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل و
الا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول
الجسمية في المادة ان لا تختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور تختلف بحسب
اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان بالذات
بواسطة الزمان والزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الاختلاف بالكلية
والجزئية انما يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة قوله تنبيه هذا الحاصل المطاف الذي وضع
المادة تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع
بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فتكون ذات وضع
بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانه ههنا او هناك ولما كانت الصورة
الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها اولا بالذات
لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات
بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليها بالذات انها ههنا او هناك فكونها
ههنا او هناك يكون اولا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولاجل ان مدرك النصوص
كافية في التصديق بالمطلوب سمى الفصل بالتنبيه والشيخ لم يبنه على المطالب الاول وبنه
على المطالب الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات
فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سائر في سائر الجهات
فيكون جسما وقد فرضت هيولى واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون
مقطعا لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا
اليها بالذات هف فالمراد من هذا الفصل بيان وضع الهيولى وجسميتها تبيها بانقسامها في
جميع الجهات واما نحن فقد بينا بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة
الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما
لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس
الا الصورة الجسمية الموصوفة بالجوهر الذي يمكن ان تفرض فيها ابعاد متقاطعة فليس الجسم
في بادي النظر الا اياها وينبئ من ذلك انها هي التي يتقدم تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها
من قبل الصورة كان هذه بينها منها الا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء

بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهي هيئة عارضة للشيء
بحيث نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة
بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين
ولين من اي مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت
جنس عال وهو غير معلوم قال الشارح لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان حكم المذكور
في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى
المجردة ذات وضع مناف لهذا انما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا
وضع لها اذا كانت بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد
ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسمة فيكون
بانفرادها من الصورة مقطع منتهى اشارة اي مقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده
لان كل مقطع اشارة فهو غير منقسم لان مقطع الاشارة لو انقسم الى جزئين متلازمين كان
مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا وهو خلف ولما كان
كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية
الى ان كل غير منقسم فهو مقطع اشارة فتبيان الهيولى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة
فان لم ينقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا
فخط او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في سائر الجهات
فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسم في جهة واحدة فهي السطح
لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح
ان قامت بنفسها لكانت منقسمة في جميع الجهات لان يمينها مغاير لشمالها وقدامها مغاير
لما وراءها وفوقها مغاير لما تحتها لكانت منقسمة في الجهة التي فرض عدم انقسامها
فيها وان لم تقم بذاتها كانت اعراضا والحاصل لا بد ان يكون جوهرا والوجه الاخر ما ذكره
في الشرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع
في ترديد البرهان ان كانت ذات وضع في ذاتها فلا نم انحصار يجوز ان يكون الهيولى المجردة
ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء اخر وان كان ذات

الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم ح لانها لو كانت منقسمة في جميع الجهات
كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية
السارية والهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ان ما ذكرتم
لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة
وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذات
وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير اما
جسميا او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذو وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع
في حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان انقسم
ذلك الغير في جميع الجهات كان جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى
مجردة هذا وقد بان انه لما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات
دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه منقطع منتهى
اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسم
فاما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط او السطح ولا
يجوز ان يكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه فلا استدراك ثم ان تبين
بكونها مقطع الاشارة بان كل مقطع اشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انعكس الموجبة
كنفسها وان تبين بتقسيره بحال يفرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه كما فعله الشيخ
فلك المفروضة مستدرك نعم وانتم كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة بان وضعها من في البيان م
قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها ليس الا ان الصورة اذا انتفت
عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة
الصورة فانه من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة
منها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية
مع توقفها على وجود الحيز وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف
على مماسة الخشب وعلى استعداده للاحراق وعلى ارتفاع المانع قوله يريد بيان امتناع
حلول الصورة في الهيولى المجردة اراد ان يبين امتناع حصول الصورة في الهيولى المجردة
عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما امتنع ان يصير جسما سمى الفصل بالتنبيه
وبه تبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لان توقف القسم الثاني

من البرهان

من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع
لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون الهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة
نوعية ما نوعية عن قبول الصورة الجسمية وان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة
الجسمية ابدا الا انا نجيب عنه بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي
بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها قبلت د
والممكن لا يلزم منه مح لكن عروض الجسمية لها مستلزم لمح لا بقي ممتنع بالغير يمكن ان يستلزم
ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل يستلزم عدم الجواب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع
بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب اما بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك
لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها مع قطع النظر الى الصورة المانعة وفرض
لحوق الصورة اياها يلزم منه مح بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا
لما لاحظنا الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية
هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء انه يجوز ان يكون بدون الجسمية حتى يجوز ان كانت
مجردة ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان يوجد بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد
علمنا ان كل جسم يشتمل على هيولى هي محتاجة الى الصورة وهذا مطلوب القوم وقد اشار
الشيخ في الشفاء اليه حيث بحث ان تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد
هيولى بدون الصورة فذلك بحث آخر لا يهمهم ونقرر البرهان ههنا ان الهيولى لو كانت
مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فاردح اما ان لا يصير
ذات وضع وهو مح لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو
قابل للاشارة الحسية بانه هنا او هناك واما ان يصير ذات وضع فاما ان يحصل في
جميع المواضع او لا يحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة او يحصل في بعضها دون بعض
وذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون اولى بها وهو مح والا لزم الترجيح بلا مرجح
او يكون اولى بها وح اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوق فيما
وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الوجوه فالشيخ اوردهما وفرق بينهما وبين نظيرهما

مدركن الركن بدون الجسمية م
فيما هم لسيد دم

قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك الصورة تلحقها هناك المقصود من هذا الكلام امران واحدهما
بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة
قبل لحوق الصورة والاخر ايراد نظير والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق
الجسمية لا تعلق لها بذلك الجزء المعين اصلا فحصوله في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى
كانت في ذلك الجزء اذ الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا
الباب ان الهيولى لا يحصل في ذلك الحيز لاجل انها ما كانت حاصلة في ذلك الحيز لكن لا يلزم
من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك المعين
بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة والاولى ان يقال في بيان الا
متناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كان نسبتها الى جميع
المواضع والمظاهر على التسوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني وهو ان يحصل
للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة
مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق
الواجب او العارض اما الواجب فكما ان اجزاء الهواء اذا فسد الى الماء وهو في مكانه الطبيعي
فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة
كانت يوجب حصوله فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان في مكان الماء تفسد الى
الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول فيه بالتقسير فحصول الهيولى
في الثاني في موضع معين انما هو لاجل اولوية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة
واما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق قوله ولا يمكن ايضا
في هذا الكلام مقصودان احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضع
بعد لحوق الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها
الى سائر المواضع والاوضاع على التسوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على التسوية فيكون الهيولى
المجسمة نسبتها الى سائر المواضع على التسوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان
قيل هب ان الصور الجسمية لا يعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية
في تلك الحالة يعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع
اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي على وضع جزئي و
الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى المجسمة يكون نسبتها الى اجزاء ذلك

الموضع

الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية
التي لاجزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لما جاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية
يخصصها باحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال
يخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي فاما النظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين
في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل
الى اي جزء اتفق من اجزاء المكان المائي بل الى اقربها لاجزائه الى موضعه الاول وذلك
لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي
قوله يقصد الموضع الطبيعي للماء مساهلة لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا
اثبتنا الشعور للطبائع وقوله وانما لم يقصد اي جزء اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا
واعلم ان كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان امتناعهما فالواجب ان لا يحمل الا
على الفرق بين النظرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فكما كان ظاهرا من
الغرض المذكور ترك فان من المعلوم ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون
نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على التسوية فلا يحصل في موضع معين فكانه قال
لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقها الصورة فلا بد ان يصير ذات مخصوص ويحصل في
موضع مخصوص لكنه مح لان نسبة هيولى المجردة الى جميع المواضع على التسوية فلا يمكن
ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظيرها لانها مجردة بحسب الغرض واعلم
ان فائدة ايراد النظرين كان سابقة بقول المعلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي
محالة عنده فلا يتوجه منا الا بيان استحالتها واما ايراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه
مع ان ثبوت مدعاه لا يتوقف عليه اجاب بان فائدة ايراد النظرين سد باب المعارضة
وكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهيولى المجردة لو
لحقها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على
وهو مح امكن ان يعارض بالجزء الهوائي اذا فسد الى الماء حصل في بعض الامكنة الهوائية
في المثال الاول وفي بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبته الى جميع المواضع
على التسوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع
السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء تنقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي
نسبته اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه ان لم يكن هناك اقرب المواضع اليه فليس فلم حصل

فيه وهو ايض وضع سابق والهيولى مجردة عن سائر الاوضاع فقد اشتمل ابواب المعارضة
كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان
كلا منهما منع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف يوجه على طريق المعارضة فكيف يذكر
الفرق في جوابها وقد يلوح من كلام الفاضل الش ان الامام اورد النقض بان الجسم العنصري
نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة بجواز تصوره باية صورة كانت مع ان احدى الصور
حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل
في احدها اجاب بانا لا نسلم ان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما
يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى
سابقة وهلم جرا وهذا نقض آخر ليس في الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام
الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعلق
بالكتاب ثم قال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة
معدة لحصولها بعد التجسيم في حيز معين كما جاز ان يسبق بصورة متعاقبة مقتضية
لتخصصها بصورة معينة اجاب الش بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع
معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان
معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام فليس يمتنع ان يقال بتلك الصفات لا تخصص
الهيولى بوضع الا انها تعدها لوضع معين حتى اذا انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة
تم استعدادها للوضع المعين فيختص بالوضع المعين فالحاصل ان السؤال ان اورد بطريق
النقض التفصيلي لم يندفع اصلا قوله ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر السدس هو ان الثابت بالبرهان
ان لا شيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالض وهي لا يدل بالذات على المط وهو لا شيء
من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل الهيولى المجردة ليست بمقترنة بالصورة
بالض وينعكس عكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالض وينضم الى
قولنا كل هيولى الاجسام مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست بمجردة بالض
ويلزمه لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالض ولو قال هي لا يدل عليه الا بواسطة
عكسها وهي هو لا شيء من هيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالض والمقدمة الاخرى فانهما
ينتجان السالبة المطلقة كان اخصر واحسن   وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا
لا شك ان الاجسام مختلفة بالحقايق وانا نعلم بالض ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة

النار

النار لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية
وهي الصور النوعية وهي مبادي الجسمية الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع وانما يحصل
الاجسام وبتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية
وصورة نوعية فهي مبدا فصله وانما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور
بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائما بل في وقت فافاد بقد جزئية
الحكم ليعلم ان الهيولى لا يقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن
المنهم العجب ان يفهم من قد ان الهيولى انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد
جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون بجزئية افراد الموضع بجزئية افراد متعلق المحمول   وكيف
لا بد من ان يكون ما مع صورة فقد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهيولى ففيه امر ثالث
وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب اثارها فمبدا الاثار ليس هو الجسمية
لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة فتعين ان يكون امرا اخر وهو
النوعية فان قلت اذا كان المراد ان كل الاثار التي من الاجسام مبدا فما وجه تخصيص
تلك الاثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها فنقول لما كان المدعى ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا تخلو من الاثار حتى لو وجد جسم
لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض لان الاجسام لا تخلو عنها فيصح
انها لا تخلو عن مبادئها بخلاف الاثار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك
وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنها اشارة الى التلازم
بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ
وزاد الش في البرهان اقساما وتقريرها ان يقال الاجسام تختلف بالاثار ليست واجبة
لذاتها فلا بد ان يكون لها مبادئ فمباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او امور
آخر والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة من الا
جسام وهو ايض مح لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره
في الاجسام واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون و
الثاني بط لان تلك الاثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى فتعين
ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول بط لان تنوع الاجسام
وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب الاثار المخصوصة بنوع نوع

وتلك الامور مبادى تلك الاثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك
المبادى فهى منوعة للاجسام محصلة لها ومن الحق ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض
فاذن هى جواهر وهى الصور النوعية لا يقال لم لا يجوز ان ينسبه المفارق الى سائر الاجسام
على السوية ثم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام
دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبداء مفارق يستند اليه آثاره
وفرق بينه وبين النفس بانها تنال ويتلذذ بحسب الاحوال الآتية فرتب منهم
من استند الآثار الى الفاعل المختار وح لم يعتبر اثباتها لها مبادى هى الاجسام
سلمناه لكن لا يلزم منه انه لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن
الاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة
كما يصدر هذا الكمالات المختلفة الفائضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك
الاثار انما يصدر من الاجسام فيتبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو
من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن فى الاجسام الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك
الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها هو مبداء لتلك الاثار وح نقول هذا القسم
مستدرك لان الكلام فى آثار فى الاثار الاجسام فكيف يتردد بين آثار المفارق
وآثار المفارق وكذا بيان ان متعلقه بالهيولى لانه يكفى ان يقال الامور المقارنة للاجسام
اما اعراض وصورة والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المط فان قلت المط ان
الهيولى لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المط فنقول تعلق
الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون المبادى
اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عليها وح ان يتوقف تحصل الجوهر على العرض
قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان
يتوقف على العرض القائم به واما على العرض القائم بشئ آخر فهو ع فان السرير لا
شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه
لا نم لم يلزم من جوهرية تلك المبادى ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة فى الهيولى
ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايض ههنا مستدرك فان حال الصورة النوعية
مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا فى اثبات الهيولى ثلث
مقامات احدها ان فى الجسم شيئا وراء الصورة الجسمية هو الباقى مع الانفصال

وثانيها

وثانيها ان ذلك الشئ محل الجسمية وثالثها انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى محل ولحالها
صورة فكذلك لنا فى اثبات الصورة النوعية المقامات الثلث اولها ان فى الجسم
وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر وهو مبدا الاثار واللوازم وثانيها انه حال فى الهيولى
وثالثها انه متقوم للمحال لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان اما ثبوتها
فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من انها هى المتصلة والمنفصلة ولا معنى
للحلول الا الاختصاص واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم تظهر منه الا المقام الاول
والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثانى كان ذلك عندهم ظ واما المقام الثالث
فى الصورتين فانها يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة
الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المط فى هذا المقام يحصل
بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة وكذلك لا بد له من استحقاق المكان
او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كالعنصريات او الفلكيات او وضع خاص كما للفلك
المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زايد عليها وهو الصورة النوعية
ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية وجهين فى دليل من اختلاف الاجسام فى الكيف وفى
دليل آخر من اختلافها فى الاين فقد اسند الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر
الواحد لا يقتضى اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا
بالذات الا انها متعددة الجهات بكل جهة ما يناسبها واليه اشار بقوله الصور
تختلف باعتبار آثارها فليس معناه ان الصور النوعية مختلفة بحسب الذات حتى يكون
المقتضى للكيف صورة نوعية والمقتضى للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية
امر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضى الاين من جهة
مناسبة للاين ويقتضى سائر الاثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان
مبدا فى الاجسام واما ان ذلك المبدا واحد او متعدد فلا دلالة عليه ولعلهم انما
اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد   وتحقيق كونها مغايرة لتلك
الاعراض مغايرة للصور النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول الاعراض غير و
استحقاق الاعراض من جهة الصور ويوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض فى
بعض الاجسام ولقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مباد لها هى الصور
النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين المبادى والاثار فاى حاجة الى تحقيق هذه المغايرة

وايضاحها والجواب ان ما اراد المغايرة بين الاعراض والصور مطلقا بل اراد الفرق بينهما
في اسناد الاعراض الى مبادي في الاجسام هي الصور وعدم استناد صور الى مباد
لها في الاجسام هي صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما تزول مع ان سبب المقتضي
لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته على الة فات النار فالسبب المقتضي للبرودة
باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن فلولا ان في الماء سببا للبرودة
محفوظ الذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا يعود عنه
زوال المزيل كالماء اذا صار هواء بعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود بطبعه
ماء قوله والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاجسام كما تختلف في الاثار و
الاعراض كذلك تختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الاثار والكيفيات
لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية لصور اخرى
ويلزم التسلسل ثم اورد على نفسه سوالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان
الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما
تتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول
الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا التقرير فللقائل
ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف استعدادات
ما في موادها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها في
الكيفيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة منها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها
فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب
اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصورة النوعية حتى يكون اختلاف
الكيفيات في العنصريات لان موادها قبل الاتصاف بكيفيتها موصوفة بكيفية
اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان
مادة كل فلك لا يقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين احدهما
انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مباد موجودة في الاجسام ولا يلزم من
ذلك ان يكون لتلك المبادي مباد اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد
تلك المبادي الى المفارقات وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارق واشار اليه بقوله
ما مر من مغايرة الاعراض لمباديها اي في استنادها الى مباد في الاجسام وصورها

اسناد

والمبادي الى مباد اخرى في الاجسام على بنائه وهذا جواب عن اصل السوال والوجه
الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لما تبين
ان لاثار الاجسام وصفاتها مباد تتنوع الاجسام وتتصف بسائر الاحوال المذ
كورة من كونها مقارنة للاجسام ولكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد و
لا شك ان الاستعدادات والمواد ليس كذلك اما الاستعدادات فلزوالها عند حصول
الكيفيات والاثار فهي يمتنع ان يكون منوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال
المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات او بامر اخر فلا مضايقة
في الاسماء بعد ظهور المعاني فقوله الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام
اشارة الى الاستدلال على انها ليست استعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة
الى الاستدلال على انها ليست مواد لان المادة لا يكون فاعلة وهذا جواب عن السوال الثاني
وهو لا يتوقف في الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وساير
الاحوال المذكورة والا لزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المراد عليه فان قلت
الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادي والاستعدادات والمواد
يمتنع ان يكون مبادي فباقي الكلام مستدرك فنقول تعيين الطريق لا غير لازم وحيث
سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا اخر في الثاني ولا ارتياب في ان تعدد
الطريق ادخل في اثبات المطلوب وعندي هذا السوال غير وارد على ما ذكره الشيخ وتوجيهه
لان كلامه في مبادي الاثار والاعراض لا في اختلاف الاجسام فيها واختصاصها بها
فاذا قيل للاجسام اثار وصفات فهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مباد لم يتوجه ان يقال لو كان
اختلاف الاثار لاختلاف المبادي لكن اختلاف المبادي بمباد اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف
الاثار بل في انفسها ولا يلزم من استناد الاثار الى المبادي استناد اختلافها الى اختلاف
المبادي لجواز اتحاد المبدا واختلاف الاثار بحسب اختلاف القابل نعم توجه الكلام
كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل و
الالتيام بسهولة او يقبلها بعسر او لا يقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه
الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية
ورد عليه ان الاجسام كما تختلف في الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان وجب
ان يكون اختصاصها بتلك الصفات بصور نوعية وجب ان يكون اختصاصها

بالصور النوعية بصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطبق
على المتن فان الشيخ اثبت للصور مبادى للكيفيات حيث قال اما مع صورية توجب
قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات
ثم قال الامام ولئن وقعت المساعدة في اثبات امر زايد على الصورة الجسمية والمادة
في المادة الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فلان الاجسام اما
عنصرية او فلكية اما فلانه يمكن القطع بان علة قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وقد
لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان الصورة موجودة فيه فاما ان يكون
لازمة لجسمية الفلك او لا يكون والثاني مح اذ مبداء اللازم يمتنع ان يكون
ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفسه الجسمية او لما يكون حالا فيها
او لا يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا والاول بط لان الجسمية ان كانت
مشتركا فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام
وانه مح وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني بط ايض لان الحال
في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية سببه وان كان لازما عاد
التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل فيه والرابع ايض بط لان ذلك الشيء اما ان يكون
جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والاول باطل بالتقسيم الذي مضى حتى
يقال لزومها لو كان الجسم او لجسماني لكان اما الجسمية او الحال فيها او لمحلها
او لغير الحال والمحل وكذا الثالث لان نسبته الى جسمية الفلكية كنسبته الى جسمية
غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيد لغيره وايض لو جاز ان يكون لزوم
الصورة للمفارق فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا توسط الصورة ولما بطلت الا
قسام الثلثة من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم
الكيفية لمادة الفلك من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير متوجه لانه
لو كان منع مقدمة مقدمات الدليل فيا هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض
معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فللسائل
اما ان يسلم جميع المقدمات او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات
لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي
والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل

وفاما

فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يورد دليلا على نفي ما ادعاه حصل الالزام
وان اورده دليلا على نفي ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما ياتيان في الدليل باثباته
ايض في مقدمات الدليل وح يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال
ومناقضة على سبيل المعارضة وقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان
احد المنع الثلثة وقد يقال المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان
يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل فلا يمكن ان يسلم المدلول
لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشيء لان المعارضة لو قامت ومنعت
دلت على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالنقض وترتيب الممنوع
ان تقديم النقض على المناقضة وهما على المعارضة واذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الا
عتراض نقض اجمالي وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد الامرين
لازم وهو اما وجود مح من المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول بط فتعين
منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين
واما العناصر فذهب ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل
الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية
وهو مم اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت
لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول بط
لان الجسمية مشتركة فلو كانت النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو
مح والثاني ايض بط لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي
ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة اياها وح سقط القسمة المذكورة لابتنائها
على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتات
تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لا لشيء آخر و
استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام
معارضة في مقدمات النقض والا لم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة
النوعية سبب لاختصاص الجسمية في الكيفيات لكن لا نسلم في ذلك كونها لازمة للجسمية
المختصة غاية ما في الباب انهما يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي تمنع انفكاكها
عن الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايض مقدمة النقض ليست لزوم

الصورة للفلكية مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة
النوعية لميت بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة
في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على تقدير ذلك التقدير بجواز لزوم الصورة
وعدمها معا على ذلك التقدير وانما لم يجز لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد
انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو مم لا ينافي المراد من لزوم الصورة
ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب المراد من على انه مما يويد كلام
الامام يمكن ان يق لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسميته لما سبق
واللازم منتف لما ذكره الشم لكنه ح يصير معارضة والسؤالان واردان على قوله
اسناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشم في هذا المقام
خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان
اللزوم ربما يسند الى ذات اللازم كما يسند الى ذات الملزوم وغيرها وح يختار من
القسمين ان اللزوم كما لا يكون حالا في الجسمية ولا محلا لها ولا جسما وجسمانيا وهو
ليس بمفارق ولا محدود ومن ههنا تبين ان مراده من سقوط القسمة لو كان سقوط
نفس القسمة على ما هو الظ من كلامه فهو بين البطلان اذ يصح ان يقال لزوم
الجسمية لصورة الفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او المحال فيه
لغيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام
في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهي ليس بمفارق
بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم
قال الامام ههنا ان الحجة التي ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الا
حكام لكن الظ ان فيها صورا اخرى ومبادي الاحكام لا يجب ان يكون صورا لجواز ان
يكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت
كونها صورا وهذه مناقضة والشم لم يوردها لانه في الدليل اثبت كونها صورا ثم
قال وانا الى الآن ما رايت احدا منهم تشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل عن البحث
عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة
هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن حيث قدم
النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصورة

محتاجة

محتاجة الى الجسمية لانها اما ان يكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية
فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن صورة لانها لا يكون مقومة (ان يكون)
للجسمية ح وجوابه سلمنا ان هذه الصورة ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا
صورة اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى
وسياتي بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشم بهذا الكلام
ان تقويم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهر منها
ههنا ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جزئية هذا الفصل لا يتحقق الا
بعد تقديم مقدمة هي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حملها على
كثيرين والتشخص اذا حصل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في التشخص امر زايد
على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزايد هو التشخص والتعين
وقد عرفوه بانه صفة يمتنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت ان التشخص مركب في العقل
من الطبيعة النوعية والتشخص وهل هو كذلك في الخارج موجود بين احدهما الطبيعة
النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج الا امر واحد الذات هو الوجود واذ حصل في العقل
تقيد كحال النوع مع الجنس فان في النوع امرا زايدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما
متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه
بكلام القوم انه زايد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع اما ان يكون
معلولا لماهيته او لا يكون فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه
وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضانه واما ان لا يكون فان كفى كالعقل كان
ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في اشخاصها
وان لم يكف بل لا بد من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر في شخصه كالفلك
فان له مادة واحدة لا تنفصل او يتعدد القابل فيتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه
هي قاعدتهم في تعدد ان الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا
في افاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هف واذا تقرر
هذا فنقول كلام الشم انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت
انها غير منفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها
وتشخصها محتاجة الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد

من اشياء اخرى فلذلك ان الاجسام العنصرية يختلف فى الاقدار والتشكل فلو كانت الهيولى
كافية فيها كانت الاشكال والاقدار متشابهة لاشتراك الهيولى فى الاجسام العنصرية
ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار فجاز ان
يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية ويكون مع ذلك متشابهة فى المقدار اذ المقدار
عارض والتشابه فى العارض لا يستلزم التشابه فى المعروض وهذا الكلام مشتمل على ثلثة
ابحاث البحث الاول احتياج الصورة الجسمية فى تشخصها الى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة
من القاعدة المذكورة الا انها لما لم يتبين بعد بعينها ههنا بوجه آخر فقد اشار الشيخ اليه
فيما سبق وفيه نظر فان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى
تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة فى تشخصها اليها واحتياج العوارض
الى شىء لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثانى ان الهيولى لا يكفى فى تشخص الصورة
وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية فى تعيين المقدار والتشكل ولا يلزم من انها لا يكفى
فى تعيين الصورة لمن الجائز انها يكفى فى تعيين الصورة ولا يكفى فى تعيين الشكل والمقدار
حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان ينفصى عن البحث
بان يقول لا معنى لاحتياج الصورة فى تشخصها الى الهيولى الا احتياجها فى كونها معروضة
للعوارض الخارجية الى الهيولى وانما يقف فيما سيأتى على ما يحقق ذلك واما ان تشابه
الكل والجزء غير لازم ففاسد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعى القدر ولو كانت هيولى
العناصر كافية فى تعين الصورة لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا من المقدار و
الشكل لما تقرر ان هيولى العناصر شخص واحد والبحث الثالث فى العلل الاخرى التى اشار
اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة من خارج حملها الامام فى المعدات فان اختلاف
الصور الجسمية واختلاف المقادير والاشكال فى الاجسام العنصرية المشتركة فى المادة
ليس الا بسبب اختلاف من الاستعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بسبب اختلاف
استعدادات اخر حتى ان كل سابق سواء صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق وجعل
هذا الكلام جوابا بالسؤالين وتقريره جوابا عن السؤال الاول انا لا نم ان لزوم المقدار
والشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية فى المقدار والشكل وانما يلزم لزوم
المقدار والشكل بمجرد الهيولى وكذلك بل والمقادير والاشكال السابقة معدة وعن السؤال الثانى

انا لا نم

انا لا نم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة
اخرى بل بصورة سابقة معدة فقوله فيما نقله الشيخ ان اسباب الاختلافات فاشارة الى جواب
السؤال الاول الى الاختلافات فى المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال
الثانى الاختصاصات فى الصورة النوعية وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المعدات
فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشيخ فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية للتشخص
الصورة فان المادة علة قابلية ولا بد مع العلة القابلة العلة الفاعلة فاولا فسر المعينات
بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية فاذا انفصلت عنها حصل
لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة
بها هى المشخصات كما اذا اخذنا ماء فى الجرة فلا شك ان ذلك الماء لا يكون فى الخارج الا اذا
حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة مخصوصات وفسر الاحوال المتفقة فى الخارج بالامور
الاتفاقية التى يستند وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان يشتمل
على امور لا يوجب الا مرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين
والشارح ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة
وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات الطبيعية
والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية باثارها واثارها غير ثابتة ولا شك
ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلية للثابت وكذا القول
فى التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهى لا يجامع
لتشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلية له وكذا القواسر الخارجية كما
فى فصل بعض العنصر منه فان الغير على الفصل انما بعد حصول الصورة من المبدا وايضا
فقد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة ههنا مشخصات فقد فسر المعينات
ههنا بما ليس بمعينات وامكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات
الصورة الشخصية فان علل المعدة معدودة فى جانب العلة الفاعلية والفاعل
يقتضى تشخص الصورة او المقدار فى القابل بمعدات وعن الثانى بانه وان لم يذكر
المشخصات فى التفسير الثانى الا انها مراده فيه وانما لم يذكرها تعويلا على ما سبق
والحاصل التعليم الذى به فى حاصل كلامه ان الهيولى غير كافية فى تشخص الصورة بل لا بد فيه
معها من مشخصات ومعدات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها ما يجب من القدر

والشكل ولاشك ان التشخصات لا بحد العدد والشكل فان الشئ لا يحدد نفسه وايضا لما كان
حاصل كلام الشيخ ان الصورة تحتاج في تناهيها وتشكلها ومقدارها الى الهيولى
وهي لا يكفي في هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقه و
عليه في الخاطر ان المعينات مقتضية لمعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على
الافاضه كون كل سابق علة معدة للاحق قول هذه القاعدة وان يلزم الامام اثباتها
فيما قبل حيث جعلها سند المنع الا انه لما جعلها الشارح وجب عليه ان يبينها ههنا فقد
اخل بالواجب واما الذي ذكره الشارح في ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلية
فهو لا يتم لما بين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له
من علة تامة لا يجوز ان يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة
او غير صادر مقدارا او شكلا او غيرهما والا لزم قدم ذلك الحادث لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شئ من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا
الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائه وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة
لا سبيل الى الثاني كما ستعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر
ان تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تاثير العلة حتى اذا
وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب
والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شئ موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب
والبعد بحسب اختلاف الاستعدادات فيها فاذن ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق في قابل
فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن علة له والا
فعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق
ابدي والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم والا ما
اسبابه التي يقتضيها القاعدة الشريفة منها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث
مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وههنا شئ وهو ان الذي يقتضي هذا السر
ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان جعلت السر العظيم لترتب
عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لها اما انه لا بد
من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة
لم يوجد الا في ازمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان

مستمرة الى بداية واما انها لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها لو لزم
ان بعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه برهن
عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته المركبة من وجود وعدم ولا يجوز
ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع
وجود آخر وهكذا ويترتب العدمات الى غير النهاية فيستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية
وهو المطلوب فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم وليس عدما لاحقا
لامتناع العود فهو عدم ابدي فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلي
لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لا بد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد
استفدنا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته
الحكم الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما ما قاله الشارح فظ ونحن نقول ومن الاسرار ان
الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث
لا يكون الا بحسب استعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر
بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم يوجد لما
حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازليا ابديا لان المبدأ الاول لما كان دائم الوجود كان
معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول
المبدأ الاول بالذات او معلول معلوله فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات
الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهي من حيث استمرارها
ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا للحوادث لانها لما
تحدث تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها يجب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات
القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادي
الدائمة الى الحوادث ولما ترتب سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة قوله واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لا يخفى على من تامل هذه الفصول ان المقصود
منها كون الصورة جزءا من علة الهيولى والشارح ما بنى الكلام فيه على التلازم بينهما و
الشيخ ايضا اشار في الشفا الى ذلك ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة وانها
ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجردها بين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا
فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الخ مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام

بدونه فانه لما تقرر عليته للصورة كفى هيئته علتيها الى الاقسام الاربعة والصواب
ان يقال الكلام فى هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن
البيان ينطبق بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية والآخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا
نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل الحكم عن وجودها بالفعل غير متجسمة واذا نظرنا الى ذات
الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لها الا امتداد متساو فى سائر
الجهات والامتداد المتساوى فى سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاج عوارضه
من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة
بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى الوجود واما الصورة فليست
محتاجة الى الهيولى فى الوجود بل فى العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست
علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى تمام الدلالة بذلك فى الصورة الجسمية
اذا الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت
غاية ما فى الباب ان الهيولى مما لا تبقى بدونها لكن الشيخ فى الشفا كرر الاشارة فى هذا الفصل الى
الفصل بين ما يتقوم به الشىء وبين ما يلازمه فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة فى الطريق
الخاص ولاجل انه سيشير الى تمام ما اقتصر ههنا عليها ثم اورد الطريق العام والفاء فى قوله
فاما ليس للتسبيب بل لمجرد التعقيب وهو مبنى على التلازم فقال الامام تلازمهما
ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة
للهيولى وجزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام خمسة واقول اما
ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة
فالصورة اذا كانت محتاجة اليها منحصر فى انها علة تامة او جزء علة تامة لان ما يحتاج
اليه الشىء اما جميع ما يحتاج اليه او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد العلة الفاعلية
فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءا منها لا يلزم ان يكون آلة او
واسطة ولا يندفع هذا الا بعناية وهى ان يقال المراد بالعلة المطلقة العلة التامة وبجزء
العلة ما لا يكون واسطة ولا آلة فكانه قال الصورة اما علة تامة او لا فان لم يكن علة
تامة فاما ان يكون واسطة او آلة او لا يكون فان لم يكن فهى جزء العلة التامة او لا فان
لم يكن وعلى هذا لو قدم قسمى الآلة والواسطة على جزء العلة لكان اولى على انه لا فى الاقسام
قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور فى المتن ولا مراد بقوله فيما بعد بل لابد فى امثال

هذه

ان يكون على احد القسمين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقى اقساما
ثلثة واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الى
مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم
على ما ظهر والعجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب
الصورة بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاى حاجة الى ابطاله واما الشيخ فقد قدم
على التقسيم مقدمة وهى ان التلازم بين شيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة
للآخر او كانا معلولى علة موجبة بحيث لا يقتضى تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما
بالآخر كما سيأتى فى المتضايفين والعلة الموجبة هى التى يجب بها وجود المعلول فلولا ايجاب
العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما وانما قال يمكن
فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا
زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للآخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل
هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه
لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم
متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما الى
العلة مطلقا لا يكفى فى التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة
لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف فى التلازم
والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لا انا لا نعنى
بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب
الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منهما بالآخر
وتعلق كل واحد منهما يجب ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق فى بعض الاوقات
صح انفراد احدهما عن الآخر فى ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر فى
التلازم بين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور احدها ان يكونا
معلولى علة واحدة والثانى ان يكون تلك العلة موجبة والثالث ان يكون لكل واحد منهما
تعلق بالآخر والرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة والخامس
دوام ذلك التعلق وعندى ان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما
لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة

ذكر التلازم بين الشيئين

الباقية والتلازم عند دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر
لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لامتناع تخلفه
عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود
فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة
بالضرورة فنقول لم ان المتلازمين يكونان ح معلولي علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم
يقتضي ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضي
للتلازم وان سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة
وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر
بحسب جهة على حدة لا يلزم الدور كما سبق وسوال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة
فمعلولاها يكونان متلازمين كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة
وكلما تحققت العلة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الآخر
وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد
منهما ملزوم للآخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما
من جهة واحدة بل من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته
والعلة لا تستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم
بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احديهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احديهما
علة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى
لان التلازم يقتضي العلة الموجبة والهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة
اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول
واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا فكان الاول مستفادا من اعتبار الايجاب
والثاني من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه
لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب
في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون
فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي الصورة وبجميع الاقسام
الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للاخرى فاما ان يكونا معلولي علة
واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة يقتضي الارتباط بينهما فلا يكون

بينهما

بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين
لا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايفين ونبه الشيخ
على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون بسبب ما خارج عنهما فانه انما اعتبر السبب
الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما ان
يقيم كلا منهما مع الآخر او بالآخر وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها في قوله
لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون القابل فاعلا فان العلة
الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها
الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد الشيئين علة موجبة للآخر
ولا مستندا الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان
يكون احدهما علة موجبة للآخر بمعنى غير فاعلية وح يمتنع تخلف احدهما عن الآخر
وايضا لم ينقسم علية الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة
ولم ينحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر
وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة
وثانيها في قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه لما جعل الآلة مباينة
للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها
اما ان لم يحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون
علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان تاثير العلة القريبة بتوسطها فهي الآلة
او لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان
العلة المطلقة هي التي يكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة و
العلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك واما
قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق العلة الا انه حسن
لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة
في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل
من طريق البحث ان يكون لها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة وان يكون لها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلية لها بالذات

من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها للهيولى
ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية
القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم يكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلة
مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيئ آخر يقيم به الهيولى وهو الشريك والا
كان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في ان القسم الثاني
وهو ان لا يكون احدهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين
الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخر لا بد ان يكون بسبب رابطة وحصر
الرابطة في القسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون
احدهما علة للاخر فقد يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه
ان نفي المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالاخر فلا يخ اما ان يكون تعلقهما
في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان
بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للاخر والا يلزم ان يكونا معلولي سبب يقيم
كل منهما بالاخر او مع الآخر وهما محالان ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى و
الصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الاخر تعين ان يكون
في الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفا
وسيتكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة
الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه
مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخر وكذا
كل واحد من اجزائه تلازم للاخر فالصورة الجسمية تلازمة للصورة النوعية ضرورة
كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما
علة موجبة للاخرى فنقول انما لم يكن احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة
الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى ولازمة لها كانت
علة موجبة بالضرورة **قوله** يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد من مقارنة
الصورة الصورة المقارنة فان الهيولى يفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة
وفرق الامام والمص ان مراد الشيخ ذلك لا غير ولما احتمال ان المراد من قيامها
بالفعل تشخصها فهو فاسد وان كان اخراجا لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المص

ان الصورة

ان الصورة شريكة لعلة الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا وقوله هذه القضية
مفتقرة الى حجة تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة
ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما
افتقار الى الآخر كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب
ان يكون الافتقار من جانب الصورة فيقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره
الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه بانه سيبين ان
لا احد المتضايفين تاثيرا في الآخر فقيل عليه انه كلام على السند وهو غير مسموع
وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة
مندفعة بما سبق منه من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا
معلولي علة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما الى الآخر افتقار فلم يبق من الاعتراض
الا البعض فاجاب عنه ههنا وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان تلك القضية ليست
مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان يوجد بالفعل بدون الصورة و
قد اشار اليه الشيخ في الشفا حيث قال معنا ان يكون الهيولى قدم ذاتا من
الصورة منعا ليس بنائه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملزما لمقارنة الصورة
بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق
قوله والفرق هي الآلة والواسطة جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشيخ جعلها
متباينة لها وقول الشيخ آلة واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين
الاعم والاخص مستهجن فكما ان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة
يكون مباينة للآلة او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة الامام لما ردد الاقسام
وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون
كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة
هي العلة المطلقة الاولية الخ اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم
الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج
من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الاخر وهو الاستغناء على القسم الثالث
من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارج لا فائدة
فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر وبه فقوله بل بسبب آخر

يقيم كل منهما الاحاجة اليه وهذا الاستدلال وارد على الشيخ لان ما استدل به على
استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر
معه وايضا يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهي التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغنا
من الجانبين ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقيم كل منهما
بالآخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة
كل منهما مع الآخر الا استغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة باء السببية والافلا بد
من تصوير وهو الثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل
بسبب خارج تنبيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه
فاقامة كل منهما مع الآخر منافية له اذ معناه ان الارتباط بينهما والحق ان القسمة يطلق (واحد)
بالاشتراك على ضربين قد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والانقسام لا يجوز ان ينافي
مورد القسمة في الاولى لا في الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول
بل بالمعنى الثاني ولا اختلاف فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكرته
فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد بسبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد
منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان
ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما بني عليه كلام الشيخ فهو
تفسير الاخص بالاعم بخلاف تقرير الشارح هكذا وجهه وفيه اعتراف بان معنى الآخر هو الاستغنا
من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر
ان يكونا معلولي علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين اما لو جاز ان لا يكونا
معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب
هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع
ذلك وجب ان يكونا او احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض بان ليس احدهما
علة للآخر كان الآخر ايضا ممكنا فاذا في العدم فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا
معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفا الى هذه الدلالة وسنومئ ايماء اليها فيما سنذكر
واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون
احدهما علة للآخر ولا معلولي علة ثالثة وقد مر اشارة الى فساده من ان ذلك ينافي
التلازم وفيه ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل

منهما عن الآخر فهو ينافي مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم ان يكون محذوفا واجاب
الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير
محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب
اذ لا يتعقل من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه فماذا تفسيره
ام يقول انه مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد
القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة والبرهان
قوله اشارة واما الصورة التي يفارق الهيولى لو كانت الصورة علة مطلقة
للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لا تنعدم
بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام
العلة المطلقة بانعدام جزئها فالجواب ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة
لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان يكون
موجودة اولا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون شريكة العلة
متشخصة فنقول انها وان كانت متشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلة بل شريكة العلة
ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود في الخارج ليس الا الهوية
الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران
الماهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يتعلق بعلية الماهية المطلقة وعدم علية المتشخصة
بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة لا يكون مطلقة فالجواب
ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة
شخصية تلحقها فشريكة العلة هي احدى الصور المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى
لا يحتاج الى احدها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام
الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس في الخارج الا
هذه او تلك لا امر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آلة
مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل
ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده
ولم لا يجوز ان يكون الصورة متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال
ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها متشخصة كما في اطلاق العلة

بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى
حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصورها
صح

والا فالتحقيق يستدعي الهاآلة بمعنى المتوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة قوله
وههنا اسرار آخر البرهان المذكور دال على ان للكائنات مبدا الهيولى والصورة يفيض
عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة فاحتياجها وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى
يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة
المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة
المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة
لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون ورا
الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة و اعلم
ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشاراته فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم
من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن
المعلول مع امتناع افتقارها وايضا لما حصل المط بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات
وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال سره ههنا اتمام الدلالة
في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة
من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله في اول الفصل قوله الثانية ان الشيء الذي يكون
مع المتاخر عن ثالث اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديها ما مع المتقدم متقدم والثانية
المتقدم على المع متقدم والثالثة ما مع المتاخر متاخر والعبارتان الاخريان حاصلهما
المعية في التاخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون
مع المتاخر اي ما مع المتاخر متاخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الموضع
الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فانه قال لان الجسم المستقيم
الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شانه ذلك
الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم
الحركة ولم يوجد الجهة بعد واذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون
متقدما عليها او يكون معها واياما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة
اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فان
المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوي قال لو كان
الحاوي علة للمحوي كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء

غير صح

ان يكون علة مستقلة للهيولى لان
الهيولى واحدة بالشخص
وعلة الواحد بالشخص يمتنع صح

متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك
الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هف وسيبين كلك الموضع ان هذا النقل
غير مطابق لما في الكتاب ثم سال نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي وما مع
المتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور واجاب بان
تقدم العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك
ان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتاخر يجب ان يكون متاخرا والفرق
مشكل لان اسم المعية يطلق على التلازم اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق واما
التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي والتشكل بين الجسم المستقيم الحركة و
الجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم
الخلاء امرا مغايرا بالوجود للملاء وانما قال هكذا لان الخلاء وعدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم
الملاء وعدم العدم عين الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما
له واما الاتفاق فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر
حيث قال ما مع المتاخر متاخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما
متاخرا عن ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال ما مع المتقدم ليس
بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما
على ثالث او متاخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية
بازاء المتقدم والتاخر فان كل شيء اذا انتسب الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه
او متاخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متاخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتاخر
على انحاء خمسة كما سيجيء كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم
والتاخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي ينسب اليه التقدم والتاخر حتى ان المعية الزمانية
ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان
يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدا من الآخر والمعية في الطبع ان
يكونا موجودين في غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون علة للآخر لكنهما مشتركان
في العلية وقد استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودا
ان احدهما علة للآخر فمتقدم ومتاخر ها والا فان لم يعتبر العلية فيهما والا معية
في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدم او معلول

متقدم

متاخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التاخر فلا يكون معنه
في العلية مطلقا وعلة ان التقدم والتاخر اعتبارهما الى ثالث وتعتبر في المعية الاتحاد
احدهما مع الآخر او وجه اشكاله ان المعيتين في العلية ان كانا علتين لم يكن ان يكونا
بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز
ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد هي التحقيق يكون استنادهما الى علتين
فاذا كان احدهما علة لشئ والاخر معلولين آخر يكونان معا ايضا في العلية فلا موجودين
الا واحدهما علة للآخر او كانا معا في العلية ولا بعد في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون
احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما
المعية في الشرف بان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا متقدما اذا
تقرر هذا فنقول اذا اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية فالمقدمتان في التقدم
والتاخر والمعية الزمانيات نقدسان وان كانت بحسب العلية فما مع المتقدم على ثالث
يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وما مع المتاخر
عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متاخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون
علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون
بينه وبين المتقدم والمتاخر احتياج يحتاج اليه المتاخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا
القياس في التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتاخر بحسب الطبع او
العلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين في البراهين كانهما بديهيتان
فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باي معنى وتصوير التقدم والتاخر ثم الدلالة عليها
وان اجرينا على تفسير الشئ بالتلازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف
ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر في كلامهم ولعناه من ائمة الكتاب ورد عليه
شيئان احدهما النقض بان المعلول ملازم للعلة البعيدة ومتاخر من العلة القريبة ومع
تاخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تاخرها عن نفسها والآخر
الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي اما متاخر
عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او متاخر عنها
واذا كان المراد بالمعية التلازم وهي امتداد زمان فالحاجة الى هذا البيان وان كان المراد
معنى المعية معهما على الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتاخر قوله الثالثة انا

قد بينا

قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي
والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير
متاخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم ههنا مستدرك في الدلالة
وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة
المذكورة لا تتم في الصورة النوعية ليست علة لهما فلم تثبت فيما قبل ولا فيما بعد
اقول وهذا البيان تقييد تاخر الشكل عن هيئة الصورة الخ اشار بهذا الكلام الى دفع
المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر الشكل عن هيئة الصورة
الذي يدعيه عدم تاخر الشكل والتناهي عن الصورة المتشخصة من حيث انها متشخصة
فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود
عن التناهي والتشكل وان لم تتعلق بهما من حيث الهيئة فهي تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج
اليه يمتنع ان يكون متاخرا فهما غير متاخرين عن الصورة المتشخصة فان قلت هما متاخران
عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشئ الى ما يتاخر عنه اجاب
بان تاخرها عن هيئة الصورة ولا يبعد احتياج الشئ في تشخصه الى ما يتاخر عن هيئته
كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع وان كانا عرضين له متاخرين عنه وفيه
انظار من سمعنيه يقول لنا تعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية
لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان
تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في
تشخصه الى العرض والكم التناهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والتشكل نسبة بين
الجسم والشكل فهما ليسا موجودين في الخارج فكيف يكونان متشخصين وكذا الاين حصول
الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انها موجودة
فان كانت مطلقة استحال ان يكون متشخصة فكذلك والا انعدم التشخص بل في اولهما
بل الحق ان المتشخص هو المبدأ الفاعل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون
هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي
يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا نعني بالتشخص الا هذا وانا اقول هذا انما يكون لو ارادوا
بالمتشخص على الهوية لكنك ستعرف ان المراد بها الاعراض الخارجية اللازمة للتشخص
وح بين دفع الشبهات بقي في البحث نظر ان احدهما ان الصورة المتشخصة لما كانت محتاجة

الى التناهي والتشكل كانت متاخرة عنهما الا انه فدعوى تحقق معينهما او تقدمهما على
الصورة دعوى احلامن احدهما الا ذم الانتفاء وانه قبيح في فن المناظرة ومستدرك في
صناعة البرهان وح سقط المقدمة الثانية القايلة بان ما مع المتاخر متاخر عن
الاعتبار انتهى لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة
الجسمية فهذا البيان انما يخصها كما بينه الامام ومن هنا ترى اكثر المتاخرين خصصوا
هذا البحث بالصورة الجسمية وفيه اشارة الى ما ذكرناه حمل الوجود على ان معناه
التشخص لانه استعمله في مقابلة المهية ومعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى
لكانت سابقة عليها بتشخصها وبعلل مهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل التشخص
المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة فان قلت سبق العلة انما يجب بذاتها ووجودها كما واما
باعراضها فغير لازم لانها متاخرة عن ذاتها فلا يلزم ان يكون متقدمة على ما تتاخر عن ذاتها
فنقول لما كانت تلك الاعراض قايمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة
وانما لم يقل بسبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل المهية وعلل التشخص
لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل المهية على الهيولى وتاخر علل التشخص عنها
اما تقدم علل المهية فقد سبق ان مهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فبالضرورة يكون
عللها سابقة واما تاخر علل التشخص فلما بين ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى
فنبه ههنا بالتفصيل على الفصل بين الصفتين واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصورة وجود الهيولى فمعناه ظ وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة
وجود مغاير لوجود الهيولى اي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد لعلية الصورة وتقدمها
والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك
لا دخل له في الاستدلال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذات العلة اقول
لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها
والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان
الملازمة فكان سايلا يقول هذا القدر يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة
ولا غيرها لانها لو كانت علة لها في الجملة لسبقتها بالوجود والعلل الا ان المعلول اما معلول
للوجود او للمهية ونعني بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة في الخارج
يقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلول المهية ان المهية مع قطع النظر عن الوجودين يقتضي

ذلك

ذلك المعلول فانه ح بل نعني به ان المهية اذا وجدت باي وجود كان اقتضت المعلول ولا شك ان
المهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها
وحالا من احوالها فمقتضيات المهية لا يكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد يكون
جواهر ويكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن لا
يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده هف بل معلول
للمهية وح ان كانت علة له مطلقا كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة
فان مهية الثلثة علة مطلقة للفردية وهي حال من احوالها وان لم يكن علة مطلقة جاز
ان لا يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لا نسلم ان
الصورة لو كانت علة مطلقة تسبق بالوجود والعلل وانما يكون كذلك لو كانت علة تجب وجودها
وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود
والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لمهيتها وان لم يكن
معلولة لمهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ما انتهى الخاطر
في توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى
معلولة لوجود الصورة او رد هذا الامام حيث قال الهيولى وان لم تكن معلولة لمهية الصورة
الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول المهية ومعلول الوجود فقال
كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة ليست في نفس الامر بل على تقدير علية الصورة
علة بل وجودها وح لم لا يجوز ان يقتضي الحلول فيها نعم لا بد لهذه المقدمة في الجواب لانه
ان فرضنا ان الهيولى معلولة لمهية الصورة جاز ان يقتضي الحلول فيها بعد وجودها
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلان كلامه ليس في تمشية العلية بل في نفسها
واما ثانيا فلان فيه انتقالا الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما
ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصول الشيخ تشخص الحال تابع لتشخص
المحل فلو كانت الصورة علة للهيولى استحال ان يقتضي الحلول فيها والا لكان تشخصها
متقدما على تشخص الهيولى ومتاخرا عنه بل الواجب ان يق لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى
لكانت سابقة لوجودها وعللها على الهيولى ويلزم منه ح لكن قبل بيان لزوم المح بين
ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى مح لانه لو كانت علة مطلقة لسبقها
بوجودها فيسبق بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى وانه مح والدلالة

بقوله على انها معلولة من جنس ما الايباين ذاته ذات العلة اى لو كانت معلولة للصورة
كانت مقارنة للصورة فيتقدم على الهيولى بما يقارنها ثم استشعر ان يقول لو صح ما ذكرتم
لم لزم ان يكون الهيولى معلولة لمهية الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما
ان يكون معلولة للوجود او للمهية فاذا لم يجز ان يكون معلولة للوجود لم يكن من ان يكون
معلولة للمهية لكنه مح لما تقدم من ان الهيولى واحدة وعلة الواحد بالشخص لا بد ان يكون
واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم
منه ان لا يكون معلولا لمهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لعلة مهية الصورة شريكة
وجزء لها واليه اشار بقوله وان كان من احواله المعلولة لمهية اى المهية الهيولى ليست
من معلولات مهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا يكون معلولة لمهيتها في الجملة ثم
لما وصف المعلولات بالمقارنة تذكر ان المعلولات كما يكون مباينة يكون اتم مقارنة هذا
غاية توجيه كلام الشيخ في المقام ومنه ادراج دليل في دليل على المدعى قبل الاتمام كما ان في توجيه
الامام دفع دليل على المدعى في دليله وكلا ذلك خبط من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال
في قوله ليس من الحولة المعلولة لمهية فقد كفى بان قال ليس معلولا لمهية وبين الامام
جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح قوله على انها معلولة من جنس
ما لايباين على التقديرين واخذ قوله وان كان من احواله بحسب نفس الامر واما نحن
فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر ومن الظاهر ان ظاهر كلامه يؤيد ذلك مما
ذكرنا اسد واوضح او لعلك تقول اذا كانت الهيولى تقرير السؤال انكم قلتم ان
الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون
الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة
معلولا واندفع واما الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
والذى ثبت ان الهيولى يحتاج اليه الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى
في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان يكون علة فلا دينا في كونها معلولة
للصورة ثم قال الامام نزع في السؤال عبارة العلية ونقتصر على ذكر ان الاحتياج فنقول
قضيتم بان الصورة لا يستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم
قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متاخرة ومتقدمة معا
اجاب الشيخ بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمنا

في الهيولى

عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة اقول
لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى يحصل كلامه ان في الفصل مطلوبين
احدهما كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل
عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمتعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة وفي هذا
العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة في الفاسدة الكائنة نقل فيجب ان يطلب كيف
هو ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم
الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي انها يشارك شيئا آخر في العلية فمذكورة
ثمة وثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه قد ثبت ان
الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسألة لزم الدور واليه اشار بقوله و
بالجملة لا يمكنك ان توجد لاقامة الثاني ان الهيولى لو كانت متقدمة مقيمة للصورة
لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان واندفع لما مر في الصورة فانها لو سبقت
الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هف ولا حاجة
الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال
لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة
الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلام
الهيولى والصورة ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة
بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان يكون علة مطلقة استحال ايضا ان يكون شريكة للعلة
لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريكة العلة لا يجب
ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطي الوجود بل معطي الوجود
هو المبدأ المفارق على ما هو سيجيء غاية ما في الباب انها يكون جزء العلة التامة والهيولى
علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك فقد دفع فان المتقدم
على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتاخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا منافاة
بين الكلامين واما الشك الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا
فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل لها انعدمت المادة لامتناع خلوها
عن الصورة فمتعقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة اعترض الامام
بان قوله بان متعقب البدل البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق او ليس

كل بدل لازم الحصول له فانه اذا كان اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من
ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال المقيمة للجسم
وانه مح والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كك وهذه معارضة في مقدمة
الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة
للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم
والمادة فعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية
ما في الباب انها لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها
يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم كانت صورا قلنا لا نم
وانما يكون كك لو كان كل مقيم صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس
كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك اعراض اقامت في الحقيقة اعراضا واما
قوله من حيث هو اين الخ فجواب السؤالين احدهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في
تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كك فاجاب بان المتشخص هو الاعراض المطلقة
لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين معين لا اين معين نحن نقول لعن
الابتداء الاعراض المتشخصة ان كانت متشخصة انعدم التشخص بزوالها وان لم يكن متشخصة
استحال ان يكون متشخصة لانا نقول التشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه متى
انعدم شيء منها انعدم التشخص بزوالها فتلك العوارض هي المسماة بالمتشخصات للزومها
التشخص من حيث انه تشخص وعليه نبه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن اين انما يقتضي
احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت متشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل
لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم التشخص وهي من حيث انها
متشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة
للجسم لزم الدور واجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المتشخص محتاج
الى تلك الاعراض فلا دور فلو قيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج
في تشخصه الى العرض فنقول احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه
فلا دور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره ان معقب البدل لا يكون مقيما
بالبدل بل اللازم ان المعقب للبدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان معقب الاين
مقيم للجسم المتشخص بالاين وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لانا في اقامة

الصورة

الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير متوجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة
في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في وجود فكلام الامام انه لو كان
كل بدل مقيما في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فيكون
صورا اذ لا معنى للصورة الا حال يقيم وجود المحل فالقول بانها تقيم الجسم في تشخصه
خارج عن التوجيه وكان الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا اثبت
كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعم انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة
بالغير اما انها صورة وهو مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعى او كان شريك الصورة
لعلة الهيولى وقد ذكر في دليله اقسام ابطل بعضها وبقي ابطال البعض الآخر ويحصل المدعى
وهذا الفصل على ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى في هذا البين قبل تمام الكلام الاول ولا شك
في اخلاله ترتيب البحث بخلاف ما فسره الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل فلا يجوز ان يكون
شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر فالمتقوم على المتقدم لان المقيم للآخر متقدم عليه بالذات
فيكون كل منهما متقدما على الآخر فالمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيلزم ان يكون
كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه مح ولا ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون
لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشيء منها تعلق بالآخر جاز ان يقوم كل منهما
بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تاثير في الآخر فيلزم
الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر في ذات
كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس
يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا لرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون
احدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بقيام
كل من الشيئين بالآخر الاحتياج من الجانبين وبقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان
اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد بين الاستغناء والاحتياج وعدمه وذلك قبيح في الاستدلال
وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تاثير كل منهما في الآخر وجاز قسم ثالث
هو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح
عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح
فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا واحدة
رابطة بينهما اما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتوالد للابوة والبنوة

كل منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة يحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة يحتاج
الى ذات الاب وهو الرابطة المحوجة واما المتضايفان المشهوران فلا لهما معلولا علة
واحدة كالعلل متلازمة وكل منهما يحتاج لا كله بل بعضه الى الآخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا
لا نعد احتياج كل منهما الى الآخر بل الى ذات الآخر والى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما
لم يكن احدهما احتياج الى الآخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما
وح لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة يقيم كلا منهما مع الاخرى
بحيث يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى
وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه في تعلق كل من المتضايفين بالآخر انما فاد
احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي لثالث يقيم
كلا منهما بالاخرى على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الحال الا
بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فح يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر
مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى و
الصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم
بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في باب العكس
وتلازم الشرطيات وغيرها فان السالبة الدائمة متلازمة بعكس سالبة دائمة وتلازمهما
ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين
قضيتين تلازم اصلا وظهر من ذلك جواب سؤال قررناه وان المشهور قسم المتلازمين
الى ما يكون احدهما على الآخر والى ما يكون معلولي علة يقيم كل منهما بالاخر او معه والتلازم
بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لا نه احاله
تقسيمه فاجاب بان المعية التي بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان
ما تقدم بطلانه هو التلازم في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى
والصورة ليستا متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة
مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجهين وصورة النقض في التلازم
بين الماهيتين فلا ينتج نقضا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج
فلم لم يجز التلازم بين الوجودين كذلك ان من النقوض المسلمة المحسوسة ان لا يقوم احدهما الا مع
قيام الآخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على ان الهيولى والصورة لما

تلازمنا

تردد متنافيان فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احدهما
الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو ح او من جانب الهيولى فالصورة
اما ان يكون علة مطلقة وهو المقرح او جزء العلة وهو المط وهذا منقوض بالاعراض اللازمة
للهيولى كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان متلازمان ولا يجوز الاستغناء
ولا حاجة والشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي
اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة
الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل فيكف ضرا من علية ويمكن دفع هذا المعارضة بان الاحتياج
في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها وثبت الى عدم تقدم الصورة
وهو عدول من مقصد القوم فان الصورة لو لم يكن مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها
هيولى فيجب ان نطلب كيف هو كيفية تقدم الصورة انما وجدها ليست علة للهيولى بل مع شيء آخر
اما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم لا عن
كيفية التقدم وكان مستترا كما في هذا المقام قوله اشارة انما يمكن ان يكون تلك على احد الاقسام اعلم
انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز
ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج الى الآخر وظهر انه يمتنع ان
يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما ان
يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول بط فقد صح ان الصورة شريكة علة فالهيولى انما توجد
عن الصورة وعن شيء آخر اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين
احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثاني انه يفيد اصل
وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها
مع عدمها ففيهنا امران امكان الوجود وهو غير مستفاد ووجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل
لا معنى له فنقول الهيولى ما به الشيء بالقوة الشيء هنا الجسم اي كون الجسم بالقوة عند الهيولى وتصير بالفعل
عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت
الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في التجسيم والصورة
لا تفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل بالفعل في التجسيم لا في معنى
الوجود وفي قوله وهي كما ذكرنا موجودات مفارقة تنبيه على ترتيب الموجودات
والانسياق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود

من شيء بل هو بالذات وعدمها
وهو ليس من المبدأ فاستناد

الدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقاً عن المادة فانه لو كان جسماً او جسمانياً اشتمل
على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق والا عاد بعض
المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو مح وذلك المبدا المفارق
اما ان يتوقف تاثيره على الجسم وح يعود المحالات ايضا او لا يتوقف فاما ان يكون واجب
الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين
صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدا مفارقا يسمى عقلا
يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها واعانتها هيولاه فقد حصل الانسياق من عالم
الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغايب واما المقتضي لتعقيب الصورة فالقطع
بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة
احد الاقسام الباقي ان الهيولى يوجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة
وقد صرح بذلك في الشفا حيث قال فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة
حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضا نزعنه بلا صورة
اليه بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف
كانت ثم ان بعض الاذهان ربما انساق من قوله يوجد عن سبب اصل وعن معين الى ان الصورة
جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين العقل والصورة من حيث
هي هي ولهذا قيل انها شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة
واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه فان المراد بالعلة في التقسيم العلة
الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازما فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى
او لا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلية يقيم كل منهما بالاخر ومعه وهو
محال واذا كان احدهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة
مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ولو حملنا العلة على العلة الفاعلية لم ينحصر الثالث القسم
فيما يكون العلة الثالثة يقيم كل منهما بالاخر ومعه لجواز ان يقيم احدهما بالاخر من
غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقد مر مثل هذا غير مرة
قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدا المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة
والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة
صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر وقد ظهر مما قررنا ان هذا لا ينافي الا حدوثه

حركة سرمدية فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل بتعقيب الصور قال الشارح
لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقيب الصور والسبب المقتضي لتعقيب الصور هو
علة الصور المتجددة وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا يكفي
وحدها بل لا بد لها من المبدا المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين
هو العلة التامة للصورة المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان يكون الهيولى علة لنفسها
وانه مح وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى يوجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع
احوال اخر وقوله من في قوله وح يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه لا وجه له وجه
لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على سبب الصور او الحركة
السرمدية لم يطابق كلامه المقصد اذ المقصد بيان احد اقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة
جزء العلة وكون علة الصورة جزءا **قوله** وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود لا يستلزم كون الصورة جزءا
الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد
بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين
نعم يحتمل ان يتم على التقدير الاول بعود الضمير الى السبب الاصل والصور في قوله بتعقيب الصور
لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه
قوله فاذن الصورة المتعاقبة اي الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل في اقامة
الهيولى ومنوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي بطبيعتها التي تبادل الصورة الزائلة بها
واما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي تجعل المادة نوعا غير الذي
كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية وتتخصص بالصورة قال الامام اراد ان **قوله** هي ايضا
يشير الى الكيفية يتشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت في كلامه ما ليس دلالة على كيفية
تشخص كل واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يتشخص بالاخرى فيقول
قوله على وجه يحتمل بيانه كلامه اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا قال اراد ان يشير ثم نقول
شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص
بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى
تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقول لا نم لزوم التسلسل بل
تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور
على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولقائل ان يقول الدور لازم

لان تشخص كل منهما بذات الآخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الآخر وانضمام
ذات احدهما الى ذات الآخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود و
انضمام ما ليس بموجود الى غيره مح ويمكن ان يمنع هذه المقدمة بان الوجود ينضم الى
المهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت المهية موجودة قبل
انضمام الوجود اليها وانه مح قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى
انما يصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى
فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان يفارق هذه الهيولى فهي متعلقة
بهذه الهيولى بالشخص والثاني ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخص فان قيل اذا استحال
ان يكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد تمامه يتشخص بالمادة اجاب
بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة الفاعلة فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة
بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى
لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث
هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من جنبها
فاعلة لتشخصها لانه لا شك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة
بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون
الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة فاعلة للتشخص
انها مبدأ لتشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى يتشخصها لازمة لها بنوعها وذلك
كك واما انضمام الوجود الى المهية فهو في العقل فليس الموجود في الخارج امرين وجود
ومهية بل اذا حصل الموجود في العقل فصله اليهما فان قلت هذا الكلام على سند المنع
فنقول المقدمة القائلة بتوقف على انضمام احد الامرين الى الآخر على وجودهما مقدمة
بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكرنا قوله وههنا تنبيه لما بين ان الصورة متقدمة
على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة
انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على
الآخر من الآخر فاجاب بانهما وان تلازما في الدفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع
المعلول كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوجد بهما اي الهيولى
والصورة معا اعني العقل مقدم على ايجاب المعلول وهي الهيولى لا يجب ان يتلطف لاخفاء
قوله

في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك
في الفلكيات على ما كرر الشارح بيانها وانما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات
الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بان الصورة اذا زالت
وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتمشى في الفلكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل
لا يكون فاعلا فامر بالتلطف شوقا للفكر اليه واما قول الشارح ويتفاوت الحال
ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فنقول لا تعلق له لعلية الصورة والكلام
قوله م فيها الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد
واما متصل فاما ان يكون غير قار الذات وهو الزمان او قارا وهو ثلثة انواع متصل بها في
النسبة نوع آخر وهو المقطار اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح
الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي الى السطح وهو بالخط كك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية
الخط كما ان نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل الائمة لذي الوضع في تعريف الانواع
الثلثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول
ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يتصل
بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه
وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شيء من اجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر
واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات
والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء والجسم التعليمي
يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وح
لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه
له وعارض م ليس باعتبار عروضه بشيء آخر بل هو عارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين
نفي واسطة العروض واثبات العارضة بالواسطة مطلقا ومباحث الجسم التعليمي
مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين مهيته وهي انه له
الابعاد الثلثة واتصاله و تناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية
كانت الاجسام التعليمية كك لا محة وكك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه
امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كان البسيط ثابتا
والثاني انه انما ينتهي بالبسيط لانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهة

يبقى الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم انما يكون بما له امتدادان فقط وهذا يقتضي
ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه
في جهة يعرض امتدادا في جهتين آخرين وكان ذلك للتخييل والتفهيم وانما قيد انتهاء ساير
الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة
حيث يتناهى جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح
انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم لا
لذاته بل بحسب التناهي لا نوجب ان الجسم يتناهى في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي
بوجود شيء آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات
فقط فلا شك انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء
من الجسم ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية فلا نعني
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته
من جهة واحدة فقط لانه يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهته
لم يلزم انتهاؤه من لزوم الخط كما في السطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي
ما ذكره من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط

قوله والنهاية من المضاف المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس
الى الغير واما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا
الى الآخر فيقال الاب اب الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على نفسه
مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضافا ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية
نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط
نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهوري فلم يقتصر على الكم فان المضاف
المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض
كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولات
قطعا والتباين انما هو بين الاضافة الحقيقية وساير المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك
امران احدهما السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان اضفنا الاول الى
الجسم كان سطحا لذي السطح وان اضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوريان
فالنهاية لم تعتبر مع الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع

الاضافة مضاف مشهوري فجاز ان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح للجسم بحسب النهاية
حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مغايرا
له ومستلزما له فتحصل كلامه ما الرد على الامام اولا وتحقيق المغايرة بين السطح و
النهاية ثانيا فان قلت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال بل ينتهي الجسم و
ليس كذلك بل الامر بالعكس فنقول اللام ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح
بقوله اذ هو مقارن له

قوله قال الفاضل الشارح ان السطح والتناهي ليسا جزئين للجسم
والا لامتنع تصوره بدون تصورها وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض
عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت تالفه من الهيولى والصورة فيتصور الجسم بدون
تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه
واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه
الحقيقة وكيف ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان
اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء
انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء
الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء العقلية الوجودية
كما انا اذا احددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلثة ففي القبول اشارة الى المادة وفي
الابعاد اشارة الى الصورة واذا تمهدت هذه المقدمة لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي ليسا
بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان
على الجسم فالامام لم يتفطن بكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فبطل كلامه
دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق بطرف
الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جسما واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي
فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح الخارج والجزء
للشيء لا يكون له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة
الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه
بعده وتعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان
ذا السطح والمتناهي جزءان عقليان فابطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم
ينفك تصور الجسم عن تصورها بقي ههنا نظران الاولان في كلام الشيخ على هذا التوجيه

دعويين احدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية الثانية ان السطح و
المتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين دعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون
الفاء في قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهيا فائدة ويمكن ان يقال دعوى الثانية دليل ان
لم يرد فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان
ذا السطح والمتناهي ايضا خارجين لان الماخوذ من الخارج خارج قطعا واني وهو قوله
ولذلك قد يمكن هو ما الخ النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والمتناهي فان من منع
استلزام تصور الجسم بتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام تصوره بتصور السطح
والمتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا
انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور
السطح والمتناهي بل يتصور جسم غير متناه واليه اشار بقوله ولذلك يمكن هو ما
فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل بتصور حقيقة
الجسم ومع ذلك اثبتوا غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهي
وصور المسطح والمتناهي وعلى ان ذلك لم يتضح في الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد
عليهما قوله لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح اي بالقياس الى الجسم وليت
شعري اين بين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجا
ان يكون شيء متاخر عن اخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتاخر لشيء ثالث متقدما
على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاو
فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت
متاخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية
ههنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهوري فان اخذها تارة مع السطح فصارت
مشهورية واخرى لا معه فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية
فهي يكون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض واضافة العارض
الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر
لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب ان يكون بعد العروض ايضا لزم اضافة العارض
الى المعروض كان المعروض بعد عروض اخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هنا
ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس

فلم غيره الى المسطح والمتناهي قلنا لانه يدل على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي

والعروض

والجسم

الى الجسم بل تعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية قوله
يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان
لهما مع عدم التناهي لقايل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل
البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع
وكونه المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية والاخر التناهي في المقدار وهو كونه
بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بقدره فالمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع
فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين والمقدار
لامكان فرض مقدار بقدرهما قوله واذا قطعت الكرة اذا توهم سطح مستو يقطع
كرة ينقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي
مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها هذا اذا كانت القطعتان
متصلتين واذا انفصلتان فلا اشتراك بينهما قوله قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان
حصول هذه النقاط لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة
كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء وان لم يكن فرضها الا في
مواضعها المتعينة اعترض الامام بان امكان لحصول هذه النقط ثابت في هذه
المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذا الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف
الاعراض موجبا للانقسام بالفعل يلزم وجود النقط الغير المتناهية بالفعل و
الانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن الاختلاف في الاعراض موجبا للانقسام
لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطعتين لان الحركة انما توجب الانقسا
لاختلاف الاعراض فان المركز والقطعتين لما وجب ان يكون ساكنة وساير الاجزاء
متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم
وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها ضرورة انه
يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع ووجودها لكونها مفروضة فالامام فرض
وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الرازي بناء على ان
الامكان وجودي عند الشيخ قوله يريد بيان امتناع تداخل الابعاد لما صدر الفصل
بالسه فكانه يدعي ان هذا الحكم اولي وهذه مسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع
التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام

ان ما بينهما بعد مقدار ولا خلاف فان قلت مسائل العلم من المطالب التي الحجج يبين عليها
في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسألة وهو اولي فيقول قولهم بان المسائل مطالب
قول خرج مخرج الاغلب لا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات و
ذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل
المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم
ينفذ في جسم وافق بذكر الاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاولي بسببه او الحكم
ربما يحصل للنفس بسبب تجربيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان
الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر ينحي عن الجسم المتمكن فيه ويتكرر منه هذه المشاهدة
جزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى
الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون
بطريق الكسب او بالبديهية فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادي
وحركة منها اليه وليس هنا الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات
والمجربات وغيرها   فان ذلك للابعاد والهيولى فان الذراعين لا يجوز ان يصير
ذراعا واحدا او الا لكان الكل مساويا للجزء لان الذراعين لا يجوز ان يكون هو بعينه ذراعا
ذراع واحد فان الهيولى لا حصة لها في المقدار بل نسبتها مساوية الى جميع الاقدار ولان
ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف
فيصغر مع بقاء صورته فالبين اما ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كالنقطة
فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة وجميع النقط
يجتمع في المركز اجتماعا رافعا للامتياز الوضعي وان كان له مقدار فقط لم يتمانع من حيث
العرض والعمق حتى ان وضعنا احد الخطين بحسب الآخر لم يحصل عرض واحدهما على الآخر
لم يحصل عمق والا لانقسم السطح الى ما لا ينقسم فانه محض صورة وان كان له مقدار
في الطول والعرض والا يلزم انقسام الجسم الى السطح بل التمانع من حيث العمق فاذا وضع
بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منهما عمق والا يلزم انقسام الجسم الى السطح بل
التمانع من حيث المقدار صرفه ان مقدار بين يكون ان اعظم من احدهما   اشارة
انك تجد الاجسام اما مترادفة او غير مترادفة فان كانت غير مترادفة يختلف
ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع وبعد هو ذراعان الى غير ذلك وهو اشد في احتمال الابعاد

لتقدير

لتقدير ويختلف ايضا احتمال تلك الابعاد بتقدير ما يقع فيها ففي الابعاد ما يسعه
جسم مخروطي منها ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا
الاختلاف انما هو اختلاف في مقادير فلا يكون لا شيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان
فرقة يزعم انه لا شيء محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد وهو الذي يسمونه بعدا مفطورا لانهم زعموا
انه مشهور مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون ان هي اطراف الاناء بعدا ثابتا
يفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده
مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه الخلاء وقول الشيخ وهذا
تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا مفطور فيه لان قول
الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لا شيء
وان اريد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم
فان لم يوجد بعد اصلا فهو لا شيء والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير تحقق الخلاء بمعنى لا شيء
ولا تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله فلا يتناول الذي لا يتناهى
فهو غير متوجه واحده لان المراد بالخلاء المعرف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي
لا يتناهى وقوله بان فرض فيه اجسام معناه فرض في الخلاء اجسام جسمين بينهما بعد محدود
وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساويا لتقدير الخلاء الواقع بين
تلك الاجسام وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة لان بعد قابل
للقسمة الوهمية ايضا فيكون قابلا للقسمة الكلية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان
من البعد المجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل ينحي عند سلوك الجسم
اليه فلانه لو لم ينح بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد الجسمانية والذي
تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا بد منه ان البعد الجسماني لا يدخل في البعد المجرد
عن المادة وانما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع   في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا
هذا مخالف لما سيجيء من ان الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة او اليها ولعله مجاز والحقيقة
انه تحرك في سمت يادي الى جهة كذا والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة
او يمكن يقصدها الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة هي التي يقصدها الحركات
المستقيمة او يقصدها الاشارات المستقيمة اي الجهة ينتهي الحركات ومنتهى الاشارات
ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير

يناسب البحث عن نهاياتها وما قال الامام من ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط و
السطح امران يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشيخ وربما يورد على القياس الاول
ان قولكم الجهة مقصد المتحرك اي شيء يعنون بالجهة هي الجزم ان المتحرك يقصده او منتهى
الاشارة ولا نسلم ان المتحرك يقصده وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير
وينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج او لا فان لم يكن موجودا
في الخارج فمن الجائز انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا يلزم ان يحدث
كلما اشار واحد ناقد في حجم جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل الجسم
لان السطح نهاية الجسم ومن البين استحالة والجواب انه يتبين ان هذا الامتداد ليس بموجود
في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان ينتهي هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج غايته ما في
الباب انه لا يكون قائما بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سيجيء بيانه يريد بيان ان
الجهات ذوات اوضاع اي مراد الشيخ من هذا الفصل ان تبين ان الجهة ذات وضع وانما قرره
لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فيقول كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشا
وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ليس
بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة والاولى ان يقال والمساقة الى ارتكاب هذا المحذور ظاهر
قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات بوضعها متناولها الاشارة فالاولى هذا الفصل في
بيان هذا الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها
الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله لوضعها
فمعناه ان الجهات في نفسها وطرفها قابلة للاشارة يريد بيان مهية الجهات اعلم ان
حاصل ما تقرر ان الاشارة ممتد مباد لا شك ان لها منتهى فكذلك الصور من الاجسام حركات
مستقيمة وهي ممتدة الى منتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة ايضا موجودا ذا وضع
ولما تبين وجود الجهة والخا على اي انحاء الوجود اراد ان يبين مهيتها فهي طرف الامتدادات لانه
لا يجوز ان ينقسم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما ينحصر لو كانت
الجهة غير مستقيمة فانها لو كانت مستقيمة لم ينحصر في القسمين لان هنا قسما آخر وهو الحركة في
الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة
كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم مناف لجهة الجهة فان الجهة ما اليه الحركة فلو كانت
الكائنة الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة ولا تزحم اصدهما جعل الكبرى اخص مما كان اي نخص

الكبرى

الكبرى المتحرك في الاين فيقول الجهة مقصد المتحرك في الاين ومقصد المتحرك في الاين موجود
وح لا يرد النقض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن اما انه ليس بتام
فلان مقصود المتحرك اما يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الاين
لا يلزم ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا
والا فما الفرق واما انه ليس بمطابق للمتن فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا
بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولا او قربا منها وحقا في ان مقصد المتحرك بالحصول
فهذه لا بد ان يكون موجودا واما الكيف فهو المتحرك لا بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا
والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله الموفق للصواب قوله
الاجسام تنقسم باعتبار الجهات اراد بيان ان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات
اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا فالمحدد هو الذي يقوم به تلك الحدود
ويعينها وهو الاجسام باعتبار الجهات اما للجهات واما ذوات الجهات وهي التي تحصل
في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية قوله قبل
الخوض في تقرير ذلك المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة
في كل جسم ثلثة لا غير وكل بعد له طرفان وقيد تعريف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس
فان ما يلي الراس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب
لانه ربما يصير الجانب الاقوى ضعيفا ولا يبقى له انه يسار في العرف لانه يصدق عليه انه اقوى
الجانبين في الاغلب قال الامام نقلا عن الشفا سبب الشهرة اعتبار انه عامي وهو
حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا
وما يقابلها شمالا وما يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه وقدمه فوقا
وسفلا واما في الحيوانات الذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي
بطنها واعتبار خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل
بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشيخ في اثناء بيانه الى ان الاعتبار
الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان وتحته بالاعتبار طول قامته الذي
هو الامتداد الطولي في جسم ولا يمينه ولا شماله بالاعتبار عرض قامته الذي هو الامتداد
العرضي ولا قدامه وخلفه بالاعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الثالث فلا يكون سبب الشهرة
الاشياء واصل النعم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم

النمط الثاني في الجهات

تحدد

ثم يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يتوقى السابق الى اوهام العامة ان
الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم كان له
الجهات اما اليمين واليسار فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة
على افراد الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس
بملحوظ في الراي العامي قوله وهذا باعتبار ما هو غير واجب اي انقسام الجهات الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو باعتبار
غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات
جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور
ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائمة بعضها على بعض
واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر فقال الحكم بان
لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع
فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيها اصلا وان
اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة
فيه فلا تنحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات عدد
ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عدد ما لها من الحدود
الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما
اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال
للمثلث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير
ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضلعات الجسمانية فالمثال لا يطابق المثل فنقول
مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها
ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما
تغليبا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا
لان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها وبطل قوله لا جهة
فيها بالفعل وفيما ذكره الشيخ ان هذه التسمية تجدد ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة
والامتداد غير منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها في
ماخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في ماخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة

الجنبين واما الفوق والسفل فبحسب الراس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار [illegible]

اخرى

اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي
هي الاطراف جهات وفيه نظر لان الذي في تقرير آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الا
متداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة و
مقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد
الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات
ينتهي الى السطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة
في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على
ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي السطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة
طرف الامتداد الخطي قوله فنقول الجهات الست تنقسم من الجهات الست التي يشير الناس اليها و
يحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل اما التي يتبدل قال الامام فلما
كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار
يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع و
هناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف
الراس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبدل التوجه من المشرق
الى المغرب واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع واما في اليمين
واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لم لا يجوز
ان يفرض البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الراس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار
يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال الشارح واما الفوق
والسفل فقد يراد منهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد بهما ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما
ما يلي راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر
الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي
راس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى راس الآخر فلو فرض الفوق ما يلي
الراس والتحت ما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي راس احدهما كان ما يلي راس الآخر هو التحت لا
ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان
يتبدل بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل
من الجهات التي لا تتبدل فاجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الراس والقدم مطلقا

والالتبدل بالانعكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها
بل المراد مما ورد في عباداتهم ما يلي الراس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص
القايم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص
القايم على طرف قطر الارض راسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص
الآخر يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص القايم على طرف القطر من قطر الارض
راسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع
فيكون سفلا بالقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى
المتعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي للراس كل شخص مع الجهة
ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا
جنب راس الشخص الآخر الاول كانت على الطبيعة وليس كذلك فاذن يكون ما يقرب راس احد
الشخصين فوقا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر تحتا طبيعيا واما ما يشبه ذلك فهو اشارة
الى يمين الفلك وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما تظهر فيه
ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه
ذكر من الجهات العرضية اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا
حملناه عليهما كانت جهات الست كلها مذكورة ومبنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال
فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والآخر ما يلينا هو يمين الفلك ويساره
فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان
كانت الاشارة الى اليمين فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان يفسره بيمين الفلك وشماله
اشكال قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد مثل ما يشبه ذلك لا في ما يلينا والا
لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون راسه في جهة
القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمالي
سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية
بانسان راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بحروف القدام
والخلف وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها
واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد
الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا او حدودا انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد

فتلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا ومما يشبه اليمين والشمال ما يلينا

يتعين

لتلك

لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشير الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات
الحقيقية منها وهي الجهة الفوقي وجهة السفل فقدم الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال
فلنعدها هي بالفرض قوله ثم من المهم قبل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي
ان الجهتين الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان
بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها
يتحرك بالطبع الى سمت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع
لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما
متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر وبالطبع
ايضا احدهما ما يلي راس كل شخص بحسب الطبع والآخر بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم
من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد منه بالضرورة
اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع حقا فلا باس بان شرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح
لتشخص الفرق بينهما فلا نعبا بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية و
تعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع
اذ فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى
بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع
تحدد الجهة بشيء خارج غير الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة
ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم
وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد
لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنان والجسم
الواحد من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والحكم
تحدد الجهتين فالتحدد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون
جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد لا جائز ان يكون التحدد
بجسمين فانه لو تحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا
بالآخر او يكونان متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بجسمين احدهما
محيطا بالآخر حتى يكون تحدد واحدة من الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز
لان الجهة الاخرى في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز ثم يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد

احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم
المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحدد
جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الضمير في حشوه
يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اى يتحدد
جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط
دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه
لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فاذا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما
لا من حيث انه واحد والمحدد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض
من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد
من اى جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى
فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك الحد بعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد
في حشو الجسم فانه ح يكون فيه حد معين وهو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه
لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واشار اليه بقوله ما لم يكن محيطا وربما يوجه هذا
المقام بان من كل جهة كل جسم الى آخر ابعاده الا بحجم والجسم الآخر ليس يواقع جميع ابعاده بل في بعض
دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والى الجهة الاولى اشار انطباقا على المتن
لا ان في التوجيهين نظرا اما في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد
المفروضة لا يحتاج الى محدد وان اريد به البعد الموجود فلا نم انه غير محدود واما في الثاني
فلانه ان اريد ان جميع الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر تم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة
بينهما لا يتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفل لا يتحدد بالجسم الآخر وانما يلزم ذلك لو كانت
جهة السفل من جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم
الآخر فلا نم ان ذلك البعض هو جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت
متقابلتان ضرورة ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب ممتد الى جهة التحت فاى بعد اخذ
من جهة التحت فهو الى جهة الفوق عند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام
ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب حتى يكون جميع
سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه واحد
متشابه في جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه

فبعض

من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد بحركة المقرب
منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى لا يلي الجسم الآخر فهذه الحركة
حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون الا من مقابلها
ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة فاحدة
بالنوع لكونها قريبا منه وجب ان يكون كل قريب منه من اى جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى
كل بعيد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام
الأخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد متناهية من الجسم الاول فجهة البعد جهات
مختلفة بالنوع مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه مح وان كانت واقعة في ابعاد متناهية فجهة
البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول
فيكون تحددها الاجسام على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض
فالمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لا يتناهى في
الجسم الآخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من دعوى وقوعه في بعض
تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص معين في التحديد
فيكون جسما واقعا في بعض الجهات للجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من
الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والتسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث
انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن
ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا ح بل لا بد ان يكون داخلا فيه
وهو المركز فيكون المحدد كريا وهو المطلوب فان قلت لا حاجة الى هذه التقسيمات بل الكرة هي المقدر
مستدرك او يكفي ان يقول الجهة لما كان طرف الامتداد فمحددها اما ان يكون بجسم او جسمين
لان تحدده ذي الوضع لا يكون الا بذي الوضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض
ان يكون محددا فلا شك انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يكون يتحدد به جهة البعد
عنه لان تحدد جهة البعد عنه لغيره مح اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين
لم يحدد كيفما   بل من جهة الاحاطة فح يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد
والمقصد فنقول لا شك ان هذا محصل البرهان وحده صنه الا ان الشيخ انما اتى بالتقسيم
الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير
لا تناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهة الحقيقية وهي لا ينبدل علمنا انها جهات موجودة

فهذه الجهات لا بد ان يتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول لاى
ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه وهذا فرض انقسم تحدد
الجهتين في الخلاء وانما اورد التقسيم الثاني وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين
دفعا لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح
مستو هو تحت هذا اما يتعلق بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المعينتان بالطبع
يكون تعين وضعهما اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان
او ملاء واما في شئ مختلف وهذا يوهم انه ليس على محاذات كلام الشيخ لان قوله متشابه
صفة لملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء جسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا و
لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحدد بها
مشترك صار قسما واحدا هو صح لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون
جهة من سايرها وقد اشار هنا اشارة لطيفة الى قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
فيه استدراك لان اى جهة من الجهتين تفرض وان كانت مخالفة الجهة اخرى بالطبع الا ان الكلام
ليس يتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان
بعض حدوده اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غيره
لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء
والملاء المتشابه بحسب الفرض لانا لا نعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا
والجهتان المطلق تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة
في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان
المتعينتان ليستا الا اثنتين فقوله وكون الجهتين بالطبع اشد تنبيها لما قبله لكن هذا انما يتم
بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة فلا يكون
الجهتان المتعينتان من الحدود منها والا فلا امتناع في ان يكون الاثنان من الحدود الغير
المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد الجهة في شئ متشابه تعين
ان يكون لشئ مختلف وذلك الشئ لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لانا نريد بمحدد الجهة
فاعلها فقد تم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها
فمحدد الجهتين الطبيعتين لا يكون الا واحدا ضرورة ان المركز لا يتقوم الا بالمحدد لانا نقول
المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان تعيين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكان

الشيخ

وكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا التعيين بان وضع معين وضع الجهة مقام تحددها في صورة
المتن   واما الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث
انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه
لو تحدد بالجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد
طرفين ذلك السابق بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا مستدرك لانا فرضنا
تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك
لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين بل في تحدد الجهة واذا قيل يمتنع
تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من
غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زايدة قطعا
وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعين جهة القرب فانه يكفي ان يقال
الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة
هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه   لان المحيط
كاف في تحديد امتدادين لا اولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن ولعله
جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين   فبطل بوجهين تقرير الوجه الاول
ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشئ منهما فالجهتان يتحددان
بهما جميعا والمفروض خلافه فقوله فاذن لا يتحدد الجهتان لكل واحد منهما الصواب فيه
ان يقول لا يتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين
لكل منهما لا ينافيه واما ان الدليل بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو
ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع الآخر منه في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون وقوعه في الجهة المخصوصة
وعلى البعد المعين الا لمانع يمنع وقوعه في الجهات الآخر وعلى البعد الآخر فيكون المانع موثرا
في التحديد وتعين وضع الجهة والشئ انما يؤثر في تعين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق
نسبته الى جميع الجهات والابعاد على السواء وح وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى
ابعادهما ان كان لغيرهما ثم وهناك نقضان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه ينتقض
بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز دون ساير الابعاد بان يكون هو نصف قطر اطول او
اقصر ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيل فهو انا لا نم

الجهة

ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في
الاخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضي تخصيصه بجهة
معينة وبعد معين ومادة لا تستعد الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم
الآخر اذا اقتضى لطبيعته او لمادته بعدا معينا لكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد
بالنظر الى الطبيعة وذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤال
لا يرد على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم الجهات الى الابعاد
على ان ما ذكره من زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان   يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة
المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر تقدم
محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلب الاول فهو ان كل جسم في شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي الى جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها
والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمتنع ان تتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود
عليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن ولو كان تحدد
الجهة بذلك لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا لو تحددت الجهة لكان
حركته مع الجهة لا اليها ومنها فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون محدد
الجهة وينعكس الى ان محدد الجهة يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع ان يفارق موضعه
يمتنع عليه الحركة الاينية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلب الاول
فقوله يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا لذاته يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا مما يلي جهة اذا
تحرك الجسم اليه تبين انه يتحرك الى تلك الجهة واذا تحرك للجهة منه تبين انه يتحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة
ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة وقوله فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة
الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرنا واما المطلب الثاني فبيانه ان محدد الجهة متقدم على
الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور
ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا
ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات
فنقول اللازم هو المطلب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلب هو ان محدد الجهات متقدم
على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث انه من شانه الحركة فلا يتوقف ذلك
الا على ان الجسم من حيث شانها الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما

عن الجهة

عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه فان قيل عسى قائل ان يقول ان الشيخ
في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و
هما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي واليه بان نقول
اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تبتدئ عن جهة فلو كان
للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به وانما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة
فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها
فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه
على ان الجهات الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا بل لتحديد الجهات
المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلبها ويهرب عن بعض
والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لا تتحرك بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة
تحركت بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك قلنا نحتاج
الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز المواضع الطبيعية
للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هما جهتا فوق وتحت فلا بد من محدد
وتحديدهما وقطعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا او جه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا
في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة
الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات
بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام
بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسئلة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى
ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه
هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية
والسفلية لما كان بالمحدد وكان المحدد متقدما من حيث تمايز الجهات الطبيعية على الاجسام
من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاتها على ذواتها ولهذا ذكر بعضهم ان المحدد
متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة   واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات
الجهة للشيخ في هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو
في هذا الفصل بل هو بالعلية او بنحو آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه
فان والبحث عن الترددين اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام وذوات

الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظ وان يكون بالطبع فان رفع المحدد ويوجب دفع الاجسام
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان دفع الجهة المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة
ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها
ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب دفع المحدد و
يعين بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب دفعه دفع المتاخر من غير عكس فان قلت
المحدد وان كفى في تحديده هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن يتقدم عليه
الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن يتقدم الا بالطبع فيقول لعل التردد الثاني فاشار اليه
بقوله وانتم لم تذكر الشيخ وهو ليس وجها آخر يسلك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث
عن التردد الثاني على طريقة الرياضي انهم كثيرا ما حاولوا اراد كلامهم بعد كلامهم فضلوا بينهما بقولهم
وانتم اي ويقول انتم قال الامام هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس الجزم
بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع
وجود الاجسام ذوات الجهة ليس من حيث انها ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة
متاخر عدم الخلاء عنها والمتاخر عن الشيء ممكن معه ضرورة اذا تاخر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن
له معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وانه مح وهذا الوضح لا يمتنع تقدم محدد
الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتاخر عدم الخلاء عن المحدد تاخره عن الجهة والشبهة انما هي
في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه
ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم له
لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم
الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات
الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه يتقدم طبعا فيجب ان يكون الجسم المحدد
للجهات قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له وضع يفارقه وبعا ووه وذلك
اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره
واما بان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيط على الاطلاق ولما كان هذا النتيجة
للبحث المتقدم صدره بالفاء واما تعريف الشيخ المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم
ذي المكان فتعريف للشيء بنفسه والاولى ان يق مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط
بل لك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق وغير محاط به والى ما عداه فانما

فان

فان عين بقوله والى ما عداه ما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم
محاطا غير محيط وعين به ما هو محاط فقط لم يصح قوله اما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى
الامور المتداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة
ولعله لا يكون المحدد الاول لا شك ان البرهان دل على ان تحدد الجهتين بجسم واحد محيط
يتحدد بمحيط جهة وبمركزه اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد لا بد وان يكون محيطا واما انه يكون
محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وانتم
لا ذم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه انه لا
يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد الشيخ وقال الشم
انما لم يتحقق احد القسمين وهي الامر على الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل
على تقديرين ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر
واقول التشكك ليس في ان المحدد شيئين او واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق
او غيره والصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد
محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه قد اصال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون
احدهما محيطا بالآخر ويتحدد احدى الجهتين بالمحيط والمحاط فاين احدهما من الآخر وانت
تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق او محاط لا انه
محيط وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يشكك في ان محدد الجهة هو المحيط
على الاطلاق او غيره بل يشكك في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة
في تقييده بالاول فنقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشم فقد فسر الاول
بانه الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان
محيطان بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا يتحدد
به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول ما يتحدد به الجهات بالذات فتشككه
ليس الا في ان محدد جهات الكل المستقيمة محاط ومحيط على الاطلاق ونم ان الشيخ لما قال
لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق ان المحدد
هو القسم الاول قال الشيخ وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه
الى غيره لان محدد موضعه متقدم على موضعه محتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول

وفيه نظر لان الكلام في محدد الجهة لا في تحدد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان لا يكون محددًا
للجهات الحركات المستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه
لو كان هناك ذو وضع يمكن الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها فتلك
الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة الجهة التحت فلو فرضناه جهة الفوق لا يكون
جهة الفوق واما جهة التحت فان نفذ الاشارة منتهيا لا يكون الا جهة التحت بل الجهة
الفوق قال الامام سبب التردد هو ان الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات
هو الفلك الاول ان يقول اما لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه ساير الافلاك
فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره اثر
في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحدد
الجهتين على تقدير عدم الثاني لا يكون الثاني محددا على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول
المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما
فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحاط فمعنى اي يلزم كفاية
المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام
انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع
على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كان احدهما اقدم من الاخرى وجب استناد
المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع
علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة امران يمكن ان يكون
كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الاخر احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل
ان يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام
اشارة الى المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار
الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على
الثاني او غير متقدم لان جهة القرب يتحدد بمحيط وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى
كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما يتم لو كان استناد التحدد الى الفلك
الاول لكونه اقدم وهو ممنوع   اقول اما وجه تقديم المحيط هذا جواب للشك الاول و
تقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد مر انه يحتاج اليه في تحديد
موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسياتي له بيان اخر في ذيل هذا البحث

حيث

حيث بين تقدمه رتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين اجمالي وتفصيلي اما
النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد الجهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء
لان الهواء متشوق اما ان يطلب مقعر الفلك ومقعر النار والاول قطعا والا لكان بالقسر
في موضعه الطبيعي اما متعين الثاني فيكون مقعر النار محدد الجهة الهواء وقس عليه واما
النقض التفصيلي فهو انا لا نسلم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون
مقعر فلك القمر محددا للجهة غاية ما في الباب ان يكون محددا لمكانها الطبيعي لكن لا يلزم من
تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محددا للجهة انما هو على الاصل
وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا بحيث على
حيز الثاني لم يكن متحركا من جهة الفوق الى جهة الفوق ففلك الفوق لا يكون محددا لجهة الفوق
فان قلت النار خفيف مطلق وقد قالوا ان الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون
جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد ليس انه يطلب ان يكون فوق الاجسام بل فوق
ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع
ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يتحرك على الفلك الاعظم فانا نحكم ضرورة بانه يتحرك
الى فوق لا من فوق ولو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاء استعمال ذلك الفرض لوجود
المانع والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق   انما
يحتاج الى بيان يكون متقدما في رتبة الابداع ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ما دونه
في الابداع والوجود ولكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اولا بقلة الوسائط واخرى
بالمتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن
محدد الجهات ساير الاجسام لم يكن بالطبع ايضا فتقدمه اما بالشرف واما بالرتبة وهو راجع
الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط او لا معنى للمرتبة الا انك اذا نزلت من المبدا الاول يكون
وصولك اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد
الجهات ساير الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز
ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحدد المكان فيلزم من عدم
المحدد انتفاء ساير الاجسام من حيث انها ممكنة من العكس كما ان تقدمه بالطبع جهة اخرى
فانه محتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء ساير الاجسام من حيث انها
على تقدير تحديد الجهات بمثل هذا المعين وانتفاء الجهات بمثل هذا المعين وانتفاء الجهات المتغيرة

وهي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد
الجهات سائر الاجسام فلم يبن الكلام على الشك فيه ومن عزه ويكون متشابه
نسبه وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد
جهة القرب اليها وبعضها ابعد عنها والا لم تكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعني
بالمستدير الا ذلك هذا بيانه من قبلنا واما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين احدهما
ان اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد ان يثبتهما على التفصيل اما الامر الاول فنقول
المحدد الاول لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها
اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منهما محيطا محاذات بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من
تلك الاجزا يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء المحددة متقدم
على الجهة واجزائه متقدمة عليه فيلزم ان يتاخر الجهة عن تلك الاجزا ولا يتاخر عنها وانه مح
واما الامر الثاني فنقول يجب ان يكون لم ومحز بقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات
الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية
فهو ممنوع وذلك ظ وان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن الجهات المتاخرة
عن اجزاء المحدد وهي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا يتاخر بين المطلق الجهات
ولا امتناع فيه وانقضى الجهات لا يتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات وتتاخر
عنها بحسب الذات فلا يلزم مح وهذا السؤالان واردان على دليل الاستدارة مع مزيد وانه
انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز
كالجزء الذي هو المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها الا انى هذا وارد ايض
على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا نعني بكون المحدد مستديرا الا ان يحيط به سطح مستدير
لا يكون الاجزا المفروضة بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا او يلزم من
اختلاف الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس مجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم
من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور اشارة الجسم البسيط هو الذي
طبيعته واحدة لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا في بيان
معنيهما فالطبيعة يطلق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبدا اول لتحرك ما يكون
فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضميرين مستتر في وضمير بارز في فيه
اما المستتر فيرجع الى المبدا واما البارز فالى ما اي الطبيعة مبدا اول لحركة جسم يكون

ذكر

ذلك المبدا فيه وبسكونه بالذات وليس المراد من المبدا العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول
عن العلة التامة فلو كانت علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كك
وايضا قد اعتبر انها مبدا للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا في الوجود وانه مح
بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد الشرطين يقتضي الحركة مع عدم الحالة
الملائمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها الاربعة وبالسكون ما يقابلها وبالاول
القريب اي الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس
الارضية وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك
الاجسام والقوى التي فيهما من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء
اليه فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هي طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية
تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة والنماء في الالوان من الخضرة والبياض والسواد
فيتحرك العناصر على تلك النسبة والنماء في تلك الالوان فالحركة انما هي مستندة الى العناصر
والنماء اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
تخدم القوى في تحريكاتها على ما فصلت في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك
الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدا اول فاجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد
بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك ايضا صرفي كالبناء فانه مبدا الحركات الآلات
من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانهما مبدا الحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب
والمبادي الصناعية لا بد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادي القسرية ولعلم ان الحركة
القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي
يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل و
الواسطة لا يتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر
فان قلت فاصل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها
بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدا اعم للحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فيقول هذا
وان كان هو التحقيق لما ثابر في لفظ المبدا الفاعلي حتى سبق الى الاوهام العامية الى ان البناء
فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فيقول في بيانه
ويعتبر في التعريف امران المحرك وهو المبدا والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان
يتعلق بالمتحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون

حركة بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدا الحركة القسرية
وليس محركا بالذات بل بالتسخير او في متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله
بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون تحركه
بالعرض وايا ما كان فهو احتراز عن مبدا الحركة العرضية التماس من حيث انه جسم فانها وان كانت
مبدا قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية
بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض وطبيعته مبدا الحركة
العرضية لكن لا يرد عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فايدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح
والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدا فالمبدا لحركته وسكونه اما
بتوسط شيء او لا بتوسط فان كان بتوسطه كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبايع
العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطه فاما ان يكون ذلك المبدا في الجسم المتحرك او لا فيه
والثاني كالمبدا القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدا الحركة بالذات
او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن
طبيعة وان كان مبدا الحركة بالذات اي لا بسبب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدا الحركة بالعرض او لا
بالعرض فان كان مبدا الحركة بالعرض كحركة الصنم من النحاس فان مبدا الحركة في النحاس مبدا لحركة الصنم
بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فهو مبدا حركة الجسم
اما ان يكون مبدا الحركة الذاتية اولا ومبدا الحركة العرضية اولا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدا
هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدا الحركة بالعرض او مبدا الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير
العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون فالطبيعة تعم ساير الاجسام
وربما يقيد التعريف بوصف النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان القيد
الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها فقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية
اما حركات اينية وهي الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما
يتحرك الثمار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة صعاصايع الاجسام فربما
تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعيا للتعارض
هي مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت حركة الى جهة مقتضى
الطبيعة فان اقل ما في الواسطة والمبدا ان يتوافقا في الحركة نعم انما تحرك النفس الحركات الكمية و
الكيفية بواسطة الطبايع فان النفس يستخدم الطبايع للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك فلا مخالفة

هي الطبايع وهي تلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية
او الكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت لهذا الا
عتبار ايضا وذلك لان المحرك اي المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد او لا وعلى
التقديرين فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ستة اقسام ومبادي الحركات الذاتية
الغير العرضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة
لخروج حركة النفس عنها والحصر انما يظهر بان يقال ما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما
وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية
اما بالقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة الاول القسرية والثاني الذاتية وهي
اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما بالارادة وهي الفلكية
او بغير ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون
والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية
او لا وهي التسخيرية كحركة النفس وثانيها لو كان مبدا الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة
هو النفس النباتية ومع الارادة وهو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود
الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية فيه خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها
بواسطة طبيعية اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة ولا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فايدة
في النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال في هذا المقام الا بتلخيص ما في
الشفا قال الاجسام انما يتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها
فهي اما ان يتحرك وتفعل بالارادة او لا تتحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة
اصلا فاما ان لا يكون سفسطة التحريك والفعل ويكون والاولى تسمى طبيعية كما للحجر في
هبوطه والثانية تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تكونها ونشوها فانها تتحرك بالارادة
حركات الى جهات شتى تفرعا وتشعبا للوصول وتعريضا وتطويلا وان حركت بالارادة
في الجملة فان لم يتفنن فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة لما ذكر فقولنا مبدا
للحركة اي مبدا فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اولا احتراز
عن النفس فانها مبدا لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد
جميع الحركات الذاتية ومافي القيود على ما مر فلما قسم القوة على اقسام اربعة احدها الطبيعة
ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز

يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة
على الحركة بما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ الحركات غير ارادية
الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعية ان يكون تحريكها من غير ارادة
لم تدخل الطبيعية الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور
الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي الصورة النوعية فبغير ارادته وشعور
وهي مبدأ اول لجميع حركات الذاتية فهي داخلة في الطبيعية لا محالة والطبيعة الواحدة
تقتضي من الامكنة الحيز له واحدا غير مختلف لقائل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على
معنى عام لجميع الاجسام وهو على ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ان كان
هو الامر العام فلا نسلم ان كل طبيعة واحدة لا تقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة
واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذيان
لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعال على نهج واحد لا يقتضي الا شيئا غير مختلف ولا معنى
للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاءه على نهج واحد ولا معنى للاقتضاء على نهج
واحد الا ان يقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا اجري الكلام على الوجه
الذي نقلناه من الشفا هذه نتيجة بقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف لا شك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس
تكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف
لجواز ان يكون له قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه
انتاج من الشكل الاول وفي بعض الحواشي ان منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه
لا يدل عليه ومع ذلك فهو انما ساقط لانه سيجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل ان كل طبيعة
اذا خليت ونفسها لم يقتض الا وضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ولا يكون ذلك
الا اقتضاء دائما لا في وقت دون وقت او في حال دون حال وقال الشارح الاصفهاني المذكور
لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوة الحيوانية
تصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة
وما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويمكن
ان يبقى في تركيب القياس ما له قوة حيوانية تصدر عنه اشياء مختلفة ولا شيء مما له طبيعة واحدة

يصدر

يصدر عنه اشياء مختلفة فلا شيء مما له قوة حيوانية بما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم
البسيط ما له طبيعة واحدة ينتج المط وهذا الكلام على سند المنع لا حاجة اليه فانه
لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع الشارح كذا سمعنا توجيه هذا المقام من نقصد حمله
الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله والجسم البسيط لا يقتضي
الا شيئا غير مختلف على ان يكون لازما اما قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا شيء غير مختلف وهذا الصدر لا يقتضي الا ان
الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى
يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي الافعال الطبيعية وبعضها
تختلف وهي افعال القوة الحيوانية ولا يلزم ان لا يقتضي الجسم البسيط الا شيئا غير مختلف
فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوليه ان اراد به نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه
وان عنى المقدمة الثانية بقوله وكل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف فهي
ممنوعة وانما تصدق لو لم يكن من تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وما له
قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة وعلى السالبة الكلية القائلة لا شيء مما له طبيعة
واحدة تصدر عنها اشياء مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يبقى لو كان
في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى تخالفها لكان فيه تركيب قوى وطبايع
فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون
في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة
اخرى تقتضي يبوستها واخرى تقتضي خفتها لم تخرج عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في
جميع تلك الطبايع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص
عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما مر من بيان
ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين حالة ان الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في
مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة
الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر لا تقتضي مواضع معينة
بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما يتمكن في جزء من مكان الهواء وربما
يقع في آخر اجيب بان المراد بالجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فان الجسم البسيط الكلي يقتضي

موضعا معينا وشكلا معينا فالمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب
ومما يؤيد هذا ان الش سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي
وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف
صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لاتصل
بالكل فلا يبقى جزءا فما دام جزء موجودا فهو لم يخل وطبعه لكن لا حاجة ح الى تخصيص
الجسم البسيط بالكل ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان الغالب دون
اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد بالبسيط و
المركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها في جميع الاجسام
المركبة والبسيطة فنقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والآخر متشابه فيها ولا ينافي
هذا عموم الحكم بالموضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط زائد وليس كذلك لانه
اذا عرض بان غريب لم يكن خلي وطباعه فهو عطف تفسيري وجعل الامام القضية كلية
واورد الوضع المعين وقال انما لم يورد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض
خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد ان يكون
ذلك الجسم بحيث لو كان جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل
معين او لا بد ان يكون له حد واحد كالكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الش المراد بالوضع
على تقدير ان يكون في النتيجة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه انه مما يقتضيه تاثير غريب
من خارج الا ان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع ح لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك
المعين هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام وان حمل الوضع على المقولة
الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحض ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود
امر في الخارج وانهم السؤال وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج فان السطح الباطن للحاوي
فوجب ان لا يكون مقتضى طباع الاجسام واما اعتناء ذكر الشكل عن ذكر الجسم عجيب لان
غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته عن الشكل معلوم الوضع لكن ذكر الوضع المعين
لم يغن عن ذكر العلة ولو كان الطباع مبدأ اليهما اولى العنوز واليهما فيه منع ظ فان المبدأ
هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد
بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم الا الاستحقا

لا الاثر ولا العلة التامة للشيء لا تخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدأ
على العلة التامة كما صرح به في تعريف الطبيعة والاولى ان يقال المبدأ ذلك ومبدأ
وجوبه لا يحتمل ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب واعلم
ان الجسم اما بسيط البسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسيط طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضي شيئا مختلفا واما الجزء البسيط له طبيعة واحدة
فكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان
المراد به السطح الباطن فمكان الجزء هو جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان
التدوير الذي هو جزء الفلك ليس شيء من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد
لا يكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد
اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان فان كان
مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان
كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك وليس هاهنا قسم
آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل حادث فهو مسبوق بمادة ومدة
يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع فيه نظر اما اولا فان المركب وان كان افراده محدثا لا ان مطلق
المركب قديم فلا زمان الا فيوجد في ذلك الزمان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يتمكن في ذلك
المكان بسيط قسرا ولا لو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله يوجب خلو مكانه الا قول ثم وانما
يخلو الوهم بتخلل الجسم الذي هو المتميز واما ان مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق
او بحسب المكان فهو مم ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان
المغلوب فربما نفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية
بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم
يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى
حيث وجد فني احدى نسخ الشيخ اذا تساوت الجاذبات عند بالجميع وح يكون الضمير في عنه يرجع الى
المكان الذي اتفق وجوده ومعناه انصبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات
القطع المقناطيس للضم وهذا مجرد تخييل الا ان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول
الجسم في المكان يجب استحقاق طبيعي وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالجملة فلا
يعود الضمير الى المكان اذ معين له بل الى المركب يعني ان محاذيات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان يق

منه لا عنه لان المركب بمثابة المحاذيات لان المحاذيات متجاوزة عن المركب شرع
في الشكل المدعى ان الشكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة
في الجسم البسيط واحدة وتاثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون
شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا والاخر منه خطا والاخر
نقطة نظر لانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها
ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات تصدر عنها بسببها في مادة واحدة افعال
مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم انه اورد
على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة فاشار اليها بقوله فان قيل ان كانت
الاماكن المختلفة وتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها
في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في
الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في واجاب بان اختلاف المعلولات
يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم
تباين الملزومات بدون العكس فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة
فبطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف العلة فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن
استناده الى الطبائع المختلفة لكن قد بينتم في الفصل السابق الى ان الشكل اجاب بان عروض
الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستندة الى الطبائع فلا بد من استناد
الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق
بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض المشار اليه
بقوله ولقائل ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب
ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان
شكلها بالقسر فاذا خليت وطبيعتها وجب ان تعود الى الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء
الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية للشئ ولما يمنع من حصوله ومن البين استحالة
ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جائز واعترض الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل
المذكور بطرق الاول انا لا نسلم ان الشكل من مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي
وضعا معينا مع انه لا يخرج عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا مع امتناع
خلوه عنها والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا فيكون معينا ح

المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم
ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لو تم الشكل والوضع المعين
ايضا ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على تناهي ابعاده
ولا شك ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشئ بواسطة
ليست هي بالذات لا يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن
للحاوي فما لم يلاحظ حاويا لا يقتضي ان يكون له مكان فمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي
له بالمكان وهذا قد مر مرة الطريق الثاني في النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا
مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل و
لكل من المتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقر فيها تدوير وكوكب و
للفلك شكل وللنقرة شكل اخر وللتدوير الكواكب شكل مخالف له فهذه الاشكال المختلفة
اما ان يكون قسرية وهو لا يجوز من ان يكون شئ من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا
قاسر دائم والا لزم التعطيل في الوجود واما ان طبيعية فيلزم اختلاف احوال طبيعة
واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التدوير
والنقرة والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه
فنقول الدليل هو ان التاثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا
الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة فقوله متممات الافلاك
والنقر مخالفة لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان
بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اي للشكل المستدير الذي للفلك والجواب
ان اختلاف اشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف
باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية يقتضي كرية شكله لكن اتصل به صورة
اخرى او زيدت منه كرة اخرى هي خارج مركز او تدوير او كوكب تحصل له اشكال المختلفة فان
قلت حلول الصور المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة
وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الحصر فان من الجائز ان يتصل كماله ببعض البسائط
في الفطرة الاولى لا لاسباب بعوده الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات الامور
الى تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اصلا
اصلا كالصور الفلكية او انها تفارق بدون بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت

القوابل يختلف باختلافها

حصلت ببدن الانسان صورة اخرى نوعيه بل الحل التركيب وكذا النبات والصورة
المعقبة كالصورة المنوية بقي ههنا اشكالان احدهما ان الصورة الخارج يختص به فيكون
فيه صورتان نوعيتان وهو مح وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في
المركب باقية دخل فيه صورة اخرى نوعيه سارية في جميع اجزائه وهي الغامر فيكون في كل
عنصر صورتان نوعيتان والآخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وحينئذ
فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة وللجزء الآخر قوة اخرى حتى
اذا كان الجسم مركبا من جزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلق الخارج قوة في المتمم الا
انه لا قوة فيهما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى والآخر ان الجواب عن النقض
لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا صح في الفلك ان يتصل به
صور مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها مبادي افعال
مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط قوة
واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تأثيرها فلا يقتضي الا الشكل المستدير والآخر ان
الصورة التي يتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج
والمتمم اشخاصا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي
النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد حكموا
بوجوب انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق
بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وح يتوقف نوعيته على الصورتين لا محالة فنقول
نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر ض فان توقفت كان الخارج
مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون بسيطا ولو كان يمنع بساطة الفلك الكلي في الحاجة
الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر
وهو ان تتميم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف
فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا في الفلك الكوكب
له نقر يتركز فيها الكواكب فتلك النقر في جانب من الفلك من جانب فاختلفت طبيعة الفلك
في مادته فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الشكل لان الفعل
المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد في
اختلاف الثخن ونقر الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا استعمل

الشكل على السطح والخط والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدا الاشكال
الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان شكل الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت
مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان انتهى مجموع كرات واما ان يكون
في محل واحد فان لم يكن البعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز
ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت
بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب
فعلها في واحد واحد فلا نسلم انها اذا كانت مركبة فعلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعلا واحدا في واحد وذلك ممنوع
ويريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ولا اعتماد عندهم الميل اما الى فوق
وهو الخفة واما الى سفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت
الطبيعة تحرك جسمها يحدث الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطته والقاسر يحدث
ميلا في المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بسببها وسبب
احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وح لا يكون
اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف فههنا مقدمتان
اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها
في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطوء والبطوء يقبل الشدة والضعف
لان اي حد من السرعة تفرض فقد يتوهم حدا آخر اسرع منه وحدا آخر ابطأ منه وقوله وهو شيء
واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطوء وانما صار ذلك الحد سرعة
بالاضافة الى حركة وبطوءا بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة و
البطوء وهو ليس يقابل الشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطوء فكيف قال
وهو كيفية يقبل الشدة والضعف والنجم انواع الكيفيات الاربعة والسرعة والبطوء ليستا من
الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الالوان والاضواء وليست السرعة والبطوء
منهما بل الحركة بعينها لا يحسها ولا من الكيفيات المختصة بالكميات لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات
النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطوء اضافتان عارضان للحركة لا انهما
كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مسلمتان

لاحاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر
وسيتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم منهما تبين المقدمتين
اسناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف
كانت نسبتها الى جميع الحركات على التسوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور
حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو
الميل فانه يختلف بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه
اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من الحديد يكون الميل فيه اكثر من المثل في شبر
من الماء وفي الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من العهن
المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظه فان قيل السبب الذي يشتد
اليه الميل اما ان يكون قابلة للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما
يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف
فلا بد له من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل الشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة اخرى
لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لكونه قابلة لهما فلا بد من الميل الآخر لانه اصل الميل
من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة نقول فلم لا يجوز
ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقفنا المساعدة على انه لا بد من امر متوسط فلا نسلم انه هو الميل
فلم قلتم انه ذلك فنقول ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود
محسوس من البين الواضح ان له مدخل في حركة الجسم لانا نحس الميل في الزق المنفوخ
المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر
ونحن اعنون الفصل بالتنبيه بل المراد ان تبين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل
واما الحكمة في ذلك اشار اليه في اول الكلام بقوله وسيبه الحاجة الى ذلك وغاية توجيهه
ان الطبيعة قارة الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قارة الذات وقابلة للشدة
والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة
في غاية البعد عن الحركة لم يمكن ان تصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار
الذات قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اشتداده بالشدة والضعف وناسب
الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان تصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد
بيان مناسبة وهذا الامر محسوس في الحركة لانه المبل المحسوس في حال الحركة وفي حال

عدمها

عدمها اما في حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك
ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذ لا معنى لملاقات
الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الحي ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر
في اليد وكذا اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب
ثقل الحجر فان المؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله
ويحس به المانع واما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن
واليه اشار بقوله وان يكن من المنع لان الميل اذ احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون
محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى فلن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه
فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع
واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا اختص الشيخ الاشارة
الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله والا فيما يضعف ذلك وعلى
الرواية الاولى استثناء من قوله ولن يتمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس به المانع
وتقرير الكلام ح ان المانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او يتمكن منه الا فيما
يضعف الميل فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان
لما ثبت ان الميل موجود في حالة الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل
وفي السكون ايضا فنقول من حس الميل حال عدم الحركة بالضرورة انه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه
آلة للحركة ان هذا المقدار هو السبب القريب الميل لما كان سببا للحركة بوجه ما وهو آلة انقسم
بانقسام الحركة فكما ان الحركة ينقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية ينقسم
الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الحركة الذاتية الى الميل الذي والقسري والميل
الذاتي الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند سقوطه الى الآخر لا مثله
ولما كان الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين
بالذات لان كل حركة يقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية تنافي المعلولات لا يستلزم
تنافي العلل فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما
يقتضي اندفاع الجسم الى جهته ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وهو مح
ثم كان سائل يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا
الى جهة حركته القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان

اجاب بان القاسر اذا فرض حينما فالم يصر طبيعيا مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر
واذا صادفت مقهورة حدث فيه ميل قسري واخذ الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم
باخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء
والموانع كثيرة المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري فح ينعدم الميل القسري فهناك
يسكن الجسم لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ويتزايد
هو قدر الى ان ينتهي الى موضعه فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن التعادل
بين الطبيعة والميل القسري آنيه فاما اذا وقعت في آن فلا يلزم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا
برهانه في النمط السادس فلا شك ان الجسم اذا صادفت بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا
اخذ في الضعف ينتفي نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا
بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر والطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان
التحقيق يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض لانه قد يطلق على المعد التام انه
فاعله فلما كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل ولما
انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك نظير التقادم المذكور بين قوة الطبيعة والميل
القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه التشبيه امران احدهما
انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره
كما يقال اذا لا اجتماع الميلين احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد بوجهين ان
الحجرين المتساويين اذا رمي احدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي
اسرع من صعود الآخر فلو انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري فلا معاوق للميل القسري
في الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدا الميل الطبيعي وهو الطبيعة
لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير فان المبدا الميل هناك اكثر
لان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة
بحدة فالحجر الآخر الثاني اذا جذب حبل من طرفيه بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك
الحبل لا يتحرك ولا يتقدم ولا يتاخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما وقف
والجواب عدم اخذه فالوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة من القوتين
لو انفردت في الحبل ميلا واذا اجتمعا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا فاذا كان
الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه

والاول

والاول ابطله لان الميل الى الحيز الطبيعي طلب وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر اما ان يكون في موضعه
الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح وجملة الكلام
ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه
ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل ما لو
حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه
ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بحدة في اذا كان منفصلا
وكانت الحركة بالميل القسري قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين
في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان سببا الميل الطبيعي جامعة لا محالة لكن
المراد مبدا الميل الطبيعي على ما قرره الشارح   ونريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخ
عن مبدا الميل بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا اربعة البحث الاول كل حركة
فلها ثلثة اشيا زمان مسافة وحد من السرعة والبطوء كل حركتين متفقتين في واحد من
هذه الامور فلو اختلفا في الامر الثالث كان على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في
الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني كان على التناسب سواء كانت الحركات
من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان
ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين متناقض والصواب اتفاق واحد
واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فمفروض التناسب واجب متيقن فقدم قوله
فقد تعرض للتحقيق وهو وقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد
من تلك الاشياء اختلفتا في الباقي فاما ان تكونا متفقتين في السرعة والبطوء مختلفتين
في الباقيين واما ان تكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او تكونا متفقتين
في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى
الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها
اطول كان مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة
واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان
الزمان اقصر وكلما كانت ابطا كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء

فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان
النسبة هي اتية احد المقدارين المتجانسين من الاخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة
او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية وتنا
سبها انما يناسبها بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير الى
الزمان الطويل واتفقا في الزمان واختلفا في الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة
والحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة
اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هاهنا ان طول المسافة وقصر الزمان
بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك بها الاقسام الثلثة
اعم من ان يكون واحدا او متعددا وانما وهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان
من جسمين البحث الثاني الحركة لا يقتضي الزمان والمسافة بنفسهما بل بحسب السرعة والبطوء
لانها لا ينفك عن السرعة والبطوء فهي مفردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه
نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك لزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان
كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفردا عنهما غير موجود
بل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا
فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد
بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فمسلم انها
ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ويمكن التفصي
عن النظرين بان يقال ليس المراد ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا
يقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا بد فان الحركة لا يقتضي الزمان الا اذا وجدت
في الخارج ولا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان
البحث الثالث اختلاف السرعة والبطوء في الحركات النفسانية بحسب التخيل والارادة متى
ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان
تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركات
سرعة وبطوء ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض

على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت ستقرره في النمط الرابع للطبيعة
شعور اما قلب الشعور عنها ينافيه فنقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة
تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار فالاختلاف ضرورة لان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور
ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف السرعة والبطوء في الحركات الطبيعية والقسرية
من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي و
القسري لكن لما كان خارجا عنها فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فيهما لا يقتضيان الحركة
الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوق عنهما لكانت
الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطوء فلا حركة ولما كان المعاوق
قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن
الاستدلال باختلاف في الحركة الطبيعية على المعاوق الداخلي بل يستدل باختلافها على
المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف في الحركة السريعة البحث الرابع المنا
بقوله ووجه الاستدلال قد تبين ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا تكون
سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف المعاوقة
القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة
الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة
نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة
والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة
السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء
البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة
الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان في القلة
والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة حركة السريعة الى الحركة

البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند
اتحاد المسافة يكون قصير الزمان بازاء الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في
المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتين المسافة نظر لان نسبة نسبة المعاوقة
القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت
بالنصف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من يمنعه يقول للنسبة على العكس
ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان
الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه
يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة
الطويلة ضعف القصيرة على هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعا الكثيرة نسبة المسافة
القصيرة الى المسافة الطويلة فان كانت الثانية بالنصف وهكذا وح لا بد من القدح في
احدى مقدمتين الدليل وكان في المقدمة الثانية قادحا اذ هب لك فليفرض بعد
تقديم الايجاب سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهي المداء
والداخلية وهي الميل وطريقا يخص الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة
ويتحرك في مسافة فاما ان يكون حركته لا في زمان وهو مح او يكون حركته في زمان ولنفرض
جسما آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت
مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد حرر في البحث الاول ان الحركتين اذا
اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان
بازاء البطوء ولا شك ان بين الزمانين نسبة فليفرض جسما ثالثا معاوقته اقل من الاولى
على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم
المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء
كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكبر كان الزمان
اكبر وكلما كانت اقل لما فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة
في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان
وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فليلزم ان يكون الحركة مع
العايق كالحركة لا مع العايق هف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله

ويلزم

ويلزم من ذلك الخلف اي يلزم الخلف ان يفرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة
كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم خلف فهذا
البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة بالذات متحركة
في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات المداء فرضنا اجسام متحدة
في الطبيعة والمقدار متحركة في مسافات متفقة في المقدار مختلفة حدة ومداء غلظا
ورقة ولو فرض جسم واحد متحرك في تلك المسافة لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه
ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمان على تلك النسبة وانما
يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو مم فان من الجائز استدعاء الحركة
بنفسها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا آخر وح لا يلزم الخلف المذكور وهو كون مع
العايق كهي لا مع العايق ولا الخ المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي المفروض المذكور
لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا بد يكون بازاء
المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة
فلا محذور والجواب ما ثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطوء وهما يتحققان لا
بسبب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فلا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة
لا محالة وقد زاد هنا ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطوء في زمان لكانت
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه ابطأ لكانت مع السرعة والبطوء هف واعلم ان هذا البرهان
لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية انقدح وجه التخلص
عن هذا الاشكال فيه بما ذكر واما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهو الميل لم يزل
الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل زمانها مع معاوقة خارجية وح يستدعي قدرا
من الزمان وقوي الميل يقتضي زمانها وزمانا آخر بازاء الميل وضعيف الميل زمانها وقدرا
آخر من الزمان نسبته فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك ما
لقسر ما لا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العايق كالحركة لا مع العايق واللازم
بط بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل بتلك
القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما
ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت
في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فليفرض

انا المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الاضعف الى المسافة الاولى كنسبة
زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول فى
الزمان الاطول فقد صح انه يقطع المسافة الاقصر فى الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل فى ساعة ذراعا
وذو الميل ذراعا فى ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة
الاولى نسبة زمان ذى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته فى ساعتين ذراعين فيكون حركته
فى ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لا معه قلنا فى هذا البرهان زمانا ومسافتان بخلاف
البرهان الاول فانه يكفى فى تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة يقتضى مسافة
اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع
مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزما
وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى
الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولا هذه الصغرى ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول
فهو انه تبين فى البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة
القصيرة الى المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه
النسبة غير تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة هنا هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة
المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية
فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين وهم يمنع امكان ذلك فقال لا شك ان بين الزما
نسبة والميل كلما كان اضعف كان مسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت
مراتب ضعف الميل الى ما لا نهاية وجد فى مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى
على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة
اذا كانت بالتضعيف مثلا يكون نسبة الميل القوى بالتضعيف على انه لا حاجة فى اتمام البرهان اليه
اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوى مثلا فى ساعتين ذراعا وكلما يتضعف الميل يزيد المسافة فلا شك
ان زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب اخذ يا د ضعف الميل فح يكون نسبة مسافة ضعيف
الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذى فى الطريق الاول الى هذا الفرض
حسما لمادة الاعتراض بالكلية والمحاذات فى الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد الاعتراض
وههنا وجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته فى زمان ذى الميل كان يقطع مسافة

اطول

اطول وعلى القاعدة التى قررها نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة فنسبة الميل
الضعيف الى الميل نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويل الى
المسافة القصيرة نسبة الزمان الطويل وانه مح فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين
فرض مح على القاعدة المذكورة واما المح بسبب الزمان وهو وقوع الحركة فى الآن
فسنذكره من بعد فان قلت قد قال فى الطريق الاول وهو مح لما مر وههنا نقول سنذكره
من بعد وبين بينهما مخالفة فنقول قوله سنذكره اشارة الى التذكر الا فى الذى هو تذكير
ما مر فى النمط الاول من بيان احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلذا قال فة واعترض
الفاضل الشارح منع الامام اولا الملازمة القابلة له كان الجسم قابلا للحركة القسرية بدون
مبدا ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل والعرض
بعد ذلك ومنع ثانيا استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما ضعف لبقى اثره
بنسبة الميل القوى وهو مم لجواز ان ينتهى فى مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة
حتى يكون الحركة مع العائق كهى لا مع العائق وذلك كما ان قطرات الماء اذا تكررت واثرت
فى ثقب الحجر ولا تاثير اصلا لقطرة من الماء فى الثقب وكذلك من الجربط بكر ما يدفيه وليس لاصغر
جزء منه اثر فى الكرة لان القوة الحالة فى الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء
الصغير منه اثر ان كانت قوة موثرة فقد حصل المطلوب وان لم تكن قوة موثرة كان حال حصة كل
جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة
الموثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضنا كك هف وان حصلت القوة الموثرة
انقسمت بانقسام المحل وح يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء من اجزاء الجسم من تلك
القوة انما يكون موثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر
الى حد لا يبقى حصته من القوة موثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اى نسبة تراد
عندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما هو يتوجه لو اشعر بمجوز وذلك السؤال
قد انتهى الى عين الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة الموثرة الحاصلة عند
اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهى منقسمة بانقسام
الجزء وآخر السؤال يرجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات
الفلكية واما قوله والزم منه محالان فالمراد منه احد محالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية
على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها

وذلك مح ولم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية
وجواب ذلك ان زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على
الفلك وانه مح واجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض
تجريد القوى عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجي من
الصغر وغيره لا بد ان تكون مؤثرة والا لم يكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية
بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها
مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هي المثلثة على نسبة المسافتين لا ما هي
على نسبة الميلين لانه غير مانع عليها وقد عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها
ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف المتحركات وهم وتبيينه تقرير الوهم انا لا نسلم ان لزوم
الشكل والوضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث للاجسام
او غيره من الاسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من جسم مكان او شكل
اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت
من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون
مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب السؤال مقدر
وهو ان يقال لو كان حصول الوضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم
عليه وانتقل عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا
لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ما قيل وانما قال فافرض كل جسم كذلك لان كلام السائل
ينتظم في بعض الاجسام فيناقضه في الجواب واما قوله واقتصر على الوضع المعين لان
الوضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لان ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع
المعينان يختلفان ايضا باختلاف الاجسام وليس يلزم من ان الجسمية كالقدم وان اراد الموضع
المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والموضع المطلقين كذلك بل في ذكر الوضع
يتضح القول بالاتفاق والكلية بسلب طبيعي او ارادي بالفرض ليس دايم الايجاب
ولا اكثريا فان تادية الاسباب الى المسببات ان كانت دايمية واكثرية سميت اسبابا ذاتية
وان كانت اقلية سميت اتفاقية اعلم ان حال الجسم اما ان يكون بحسب طبعه
او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت فايضة
له بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والوضع

والوضع

والوضع اذا كان من قبيل الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلها
القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد تبين بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية
ففيه مبدا ميل طبيعي فيكون في الجسم مبدا ميل وانما يشترط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم
الثاني ولم يكن اما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكي ممتنع للجسم العنصري باعتبار طبعه
لا واجب ولا ممتنع مع زوجه عنه واما الوضع فلانه ان كان بمعنى قبول الاشارة او جزء
المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع
عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمنع
حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية
واجبة نقل نقيضها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب
حصولها بحسب العلل امكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات
فنقول انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل
واقع وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك لان خروج كل العنصر الى مكان آخر اما ان يكون الى مكان
طبيعي فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان وهو مح واما ان يكون الى مكان قسري وهو
ايضا مح اذ لا قاسر هناك يريد اثبات ميل مستدير للفلك في محدد الجهات مبدا ميل
مستدير لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه المفروضة بطبعه اما اولا فلان وضع
جزئه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه ومن حاله بالغير وكان ذكر المحاذات
مع الوضع كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع
من بعض لبساطته فبطريق الاولى ان لا يكون واجبا له فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون
فيه مبدا ميل لما تقرر في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدا ميل مستدير ثم لما اثبتنا في المحدد
مبدا ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدا الميل المستدير يقتضي الحركة المستديرة
يقتضي الحركة المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعايق عنها معدوم لان
العايق عنها اما عايق طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما العايق الطبيعي فلاستحالة ان
يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان العايق الخارجي اما جسم ساكن او متحرك
والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن المتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته
مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركته مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو تحرك حركة

مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العايق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى
وجد مقتضى الحركة خاليا عن وجود العايق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا
بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود
مبدا الميل مع عدم العايق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحال
الملائمة والفاضل الشارح اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث الاول
في امكان الحركة المستديرة للمحدد وتلخيص كلامه في بيانه ان بعض اجزاء المفروضة محاذ لبعض
الاجسام وليس في ذلك الجزء اولوية تلك المحاذات من ساير الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها
لساير الاجزاء ولا يمكن حصولها لساير الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات
الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله او رد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن و
ذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة
له في برهان الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدا ميل لا مستقيم بل مستدير فبيان الامام
يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لساير الاجزاء وكلام
الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجاب
بكون تحركه وحصول الوضع لساير الاجزاء لا بدان يكون تحركه لانا نفرض الكلام في
وضعه مع ما يمتنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون
بامكان حركته او بامكان حركة الارض والثاني مح لان ما فيه جزء ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك
بالاستدارة كما سيجيء بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا
مطلقا وكفى في جواز تبدل وضع اجزاء المحدد وجواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا و
الثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل
على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل
على انه مراد ايضا من الفصل على ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالا
ستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عايق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى
وجدت القوة المحركة بلا عايق وجب الحركة وسرابه (?) انه لا يدل الا على عدم العايق الطبيعي
فلا ينتج الا بما ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلم له امكانان الامكان الذاتي يجب
ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرايط وارتفاع
جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فمسلم لكن لا يلزم

منه وجود مبدا الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان
الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم
بان فيه مبدا ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدا ميل يتوقف على العلم بالامكان الا
ستعدادي يلزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف
على العلم بان فيه مبدا الميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدا الميل علة
فاعلية للحركة على انه في اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفي ان نقول اريد صحة الحركة الا
ستعداد التام فهو مم وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله اورد
اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء الانشابهت في المهية صح على كل
منها ما صح على الاخر وهو ان الجزئين وان تساويا في المهية الا انه يحتمل ان يكون تشخصه امرا مما
شرطا للمذكور وتشخصه الاخر مانعا عنه وقد مر مثل هذا في النمط الاول والذي يتعلق بالاصول
المذكور اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة
بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل على ميل عايق عن الحركة والميل العايق عن الحركة لا يلزم ان يكون
مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة وان وجد حال
سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان المراد الامكان
الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسري فتحريط بالدليل المذكور على
وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعلى الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير
لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان
سائلا يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو مم فلا يلزم
من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة
المستديرة منحصرة في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار
الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط
منحصر في الواحد واما المانع المركب يكون المانع الاول فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم
لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية لا تقتضي
الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير
لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية
وان فيه مبدا ميل غير متناهية فلا يلزم منه تحركه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون

اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عايد الى محركه وللقايل ان يقول لو جاز هذا فليجز
ان يتحرك المجرد حركة مستديرة ويكون فيه مبدا ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عايد الى موجده و
معشوقه وانت تعلم ان تبدل النسبة غير المتحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره
ولذلك لا يختص بالحركة ما لم يعين نسبته لكن المتحرك الى ان تنسب الى الساكن الى المتحرك فان نسب
الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لما يجب تبدل نسبته مطلقا بل يشترط
الاختلاف في الحركة او في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام وهي في الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة بنية على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا اذا تتبعنا الاجسام وجدنا فيها
ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الى حصول وضع وهو يلازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي
بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فيتحد الانواع المختلفة
مختلفة في المكان ثم في هذا البيان توجيه كلي وهو ان الطبايع المتخالفة لا يقتضي من حيث هي متخالفة
شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشيا المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون
اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعي للكاين فان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك
الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في المكان الطبيعي كان هو في ذلك المكان
قبل الكون لا محروج لازم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه والخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة
والكاين من صورة ذلك الجسم فهو قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة
وتقديرها ان الجسم الكاين لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون مدافعا بالنوع الذي هو نفسد
اليه فاذا كان اتصل به في غير انتقال والجواب ان المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم
الانتقال والامام وجه الشك على المنفصلة القايلة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها
الطبيعي او لا في مكانها الطبيعي بان يقول ليس كذلك بل ملاصق لمكانه الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع
غير موجه لان منع المقسم الدايرة بين النفي والاثبات وكان الشيخ اشار اليه الى ذلك بقوله والقسمة
مترددة فاعلم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له لمجرده
فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكاين فاسد نعم يمكن ان يقول به على ان ساير الافلاك
ليست بكاينة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه
ميل مستدير يمتنع ان يقتضي مبدا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير او
في غير حالة لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه
بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه على تلك الجهة ومن المحال ان يكون

الشي

الشي منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وعليه سوال مشهور هذا السوال يمكن ان يورد
على دليل الشيخ بان يقال المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع
الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى مبدا مستديرا في حالة ومبدا مستقيما في اخرى
فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال الطبيعة انما يقتضي امرين مختلفين
بانفرادها واما بشرطين وانما يقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون
عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي مبدا مستديرا في حاله مبدا مستقيما في اخرى واجاب عن
هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى
جسم واحد مبدا مستديرا في حالة ومبدا مستقيما في اخرى لزم ان يكون تخلف مقتضى الطبع
الواحد وذلك غير جايز فالايراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون
يرجع الى شي واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه
الحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا
يقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير
والمستقيم فلا يرجع الى شي واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء
الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان او في تبدل الحصول في المكان عنه في تحدد الجهات
وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان ما في ساير الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة
هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة
بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يعرض ان يكون مطلوبا بالحركة
المستديرة يكون مهروبا عنه والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة
مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل
المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبداين واقول السوال بالحقيقة منع ونقض
اما المنع فان يقال لا نسلم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين وانما لا يجوز
لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شي اخر فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد
له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة يقتضيهما في حالتين وهما امران
مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم
في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فبطل الدليلان بالكلية لا يقال
نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة فالميل المستدير انصراف عن تلك الجهة

ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهته ومنصرفا عنها لانا نقول
اما ان تقيد التوجه والانصراف بالطبع اولا فان قيد لم يزل الاشكال فلا انتقض بالحركة
المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة   وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول لاثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على
الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه في هذه الورطة نقطة واليه حيث
يتخيل لها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد بيان احكام المحدد لسائر الافلاك و
كونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت ان ما فيه ميل مستدير لا يكون
فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم فيها فقوله اقول اشارة الى ذلك الامام انه تخيل
ان اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل
فان الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة   ان الكون والفساد يطلق
باشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال الاخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم
بعد وجود المنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كاين بمعنى انه موجود مسبوق بعدم
عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات
فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد قال الامام ظاهر الكلام ههنا مشعر بان
يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال
واذا انفصل الجسم بطل الجسمية التي كانت ويكون جسمان اخران فهو يتضمن الكون
والفساد كذلك الثمول لما كانت تجب نحو اجزاء قد يقتضي زوال اتصاله وكذا الاستحالة
المودية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح
بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس
بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث
صورة مطلقا وزوالها بقوله ولهذا اشارة الى انتفاء الميل المستقيم لا الى امتناع الكون
والفساد   ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر اي بالطبع لانه تبين ان
الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة
المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما
طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه ومن
عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس

فلان

فلان ههنا واما قوله عند القايلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة
لو كانت متحركة في الصورة لكانت حركتها اول ووسط واخر والصورة انما تحصل في انتهاء
الحركة فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هف   وقد تبين من قبل الو
ضعية المستديرة اقدم من المستقيمة الذي تبين ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات
الجهة فاما ان حركته متقدمة على حركتها فلا غاية ما في الباب ان حركته معه بالزمان لكن تقدم
ما مع المتقدم زمانية غير لازم   اراد بتكلم انه على العنصرية لما ذكر الشيخ انما نحدث في
في الاجسام العنصرية قوى معينة نحو الفعل وقوى معينة نحو الانفعال وعرضها قوى
وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن المعنى الهيئة الهيئة نحو الفعل والانفعال
وعن تلك القوى المعدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالهيئة اعراض
موضوعاتها للفعل والانفعال فان الكيفيات ليس هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة عن الفا
موضوعاتها اي الاجسام التي قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة
والمحترق القطن لا القوة القابلة بل لكن الاجسام انما تهيأت وتستعد للفعل والانفعال
ومبادي التعريف والتعريف من قوله والحرارة والبرودة كيفيتان بمعونتان شرع في بيان
القوى المعدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيل التعريف هذا لان الحرارة قد تجمع المختلفات
وتفرق المتشابهات في البسايط فان النار اذا اثرت في الماء حصا عد منه بخارات و
ليست من الاجزاء المائية مع اجزاء هوائية وان بعض الماء تفسد ويصير هواء واذا تصاعد
استصحب بعض الاجزاء هواء ان بعض الماء تفسد ويصير هواء واذا تصاعد الى المائية المختلطة به
لان تعريفها اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال
في تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة لها كما من شانه احداث الخفة والتخلخل في تعريف النار
وههنا نظر لانه يدل على انه لا يعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية
الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة اذا احست
بالجزئي وانطبع صورته في خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى تصير تلك الصورة الجزئية
المحسوسة بعد نقصان الصورة الكلية من اذا ثبتت الصور اذا صب على عضو تفرق اتصاله
تفرقا متقاربا بحسب الوضع حتى لا يحس الا بالم الجملة واما التحذير فهو تبريد العضو وهذا ينافي
قوله فيما بعد وظن ان هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة ان ينفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة
المحذرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسايطها تسعة لان الجسم الحامل

للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في المثلثة اما الحرارة او البرودة
او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت العفوصة او في المعدل حدثت الحريف
والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل
حدثت التفاهة الى البسيط ونحن نقول لا شك ان للعفوصة قبض اشد لان القابض يقبض
ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف
اما ان يقتضي اختلافها في النوع او لا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة
غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما
في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقبض
نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور في كتب
الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور
في الكتب الحكمية والرطوبة قد فسرها الشيخ قال في الشفا بعض الاجسام الرطبة
الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يمسه وسهولة تشكل بغيره والجمهور
ظنوا ان الرطوبة هو الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم
ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس
الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان
اكمل في هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول لا كلام مع سهولة الالتصاق فيهما بل انها
متساوية سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما قطعا بل الدهن
والعسل عرا ايضا الا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان
يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم
ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا
سهولة التشكل فالرطوبة الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل المتمسك
له واما قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال وتقريره نقل عن الشيخ انه لا يجوز تعريف
الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك
ليس تعريفا لها بل تغير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون من هذا اللفظ على الالتصا
حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بنفس
اللفظ ولا ينافي هو ذلك بذلك مفهوم قد واما قول الجمهور يفسر من الرطوبة بالبلة فهي

خطاب

خطاب من انتقل لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقلناه ثم قال الرطوبة قد يقال للبلة في
قد تقال للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامنا الا ان الرطوبة
الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل وذكر الشيخ في الشفا ان البلة هي
الرطوبة في الشفا انه هنا رطب الجوهر ومبتل ومنتقع فرطب الجوهر الجسم الذي يقتضي صورته
النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع لا يكون نافذا الى باطنه
والجفاف بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف في هذا
الموضع لانه يريدهما ان يتعرض للبحث فهي مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة و
اليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث وقوله و
لا يشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية تعريض بالامام لانه اشتغل
بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يامر بالتامل فيما مر من قوله تعرفهما لان الوجدان
لا يكون الا بالتامل وفيما مر من قوله ثم انك اوافق واجدت التامل اما البيان
القياسي فمثل ان قال لنا اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك
على التشكيل ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا
اختلط بالتراب لا يفيد استمساكا على الشكل واما المناقضة فكما قال لو ان الرطوبة
كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا بسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما مردودان
اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يخلط اليابس يفيد الاستمساك بل
ذلك انما هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة والثاني فلانا نمنع ان النار سهل التشكل
بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفا بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لا يجوز
ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق يسهل التصاقه
بكل شيء وليس برطب واما اللين فكما في العجين فينتقل عن وضعه بالنصبا اى لا يكون
لقوامه نسيلان حتى ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا احترازا عن اللزج كما في الباطن قال
الامام الجسم اذا كان مطامن وينغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين وهنا
امور الانغماز وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعر الذي يحدث فيه لمقاربا بالتلك
الحركة والاستعداد الانغماز شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغماز وليس
اللين والقدرية الا الا فرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم
مستعد العدم الانفعال عن الشكل الخاص وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة والسوسة ولا

يكون بينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
المحسوسة الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست
بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد
الانغماز وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما معروضا
الاستعداد ولا نسلم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة يعرضها
هذه الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة
والرطوبة واليبوسة حقائق متغايرة مدركة بالحس والتجربة فيما ذكر في تعريفها لها انهما
انما هو اثارها لتتعقل مهياتها ممتازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغماز
دعما
والا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز وانحا
في الحقيقة واليه اشار بقوله والشيخ انما ذكر اثارهما الى اخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء
من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من التشكل والقوام الغير السيال وان
لا يتميز كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغماز هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء
ظاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة و
معنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال فظهر الفرق وانما قلنا معنى اللين مشتمل على
عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال
هذا
والمعنى ينقض عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق
والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا من
مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على
اعتبار السهولة التفرق في مفهوم الرطوبة والسادسة والخامسة اسمان لما
يقابلهما وهي كيفية يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة
الرطب مع ضعف المزاج وهما يقتضيان كون الشيء مستعد الانفعال سالقابل ان يقول
المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع ومعناه كما علمت ان ليس نفس الكيفية فاعلة او
منفعلة بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منهما فاعلا و
بتوسط الاخر منفعلا فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما
فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين
تخصيص بلا مخصص فنقول في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر

هذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا بلوازمهما الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق
ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا بلوازمها الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والاتصال
او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرت
كل باب من القوى انفعاليه عن الحرارة والبرودة تجد ان جسما يوجد عندهما تحس فى ذلك الباب
او نحو ذلك الباب منتميا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة
والبرودة حتى ان كل كيفية غيرهما فاما ان يكون تلك الكيفية منتمية اليها او يوجد جسم يعرى
الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام قد تعرى عن
اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات
المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل من الحواس
الاربعة لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم
بتوسطه والماء فان الذوق بتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية
المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وغيره فالواسطة بين الذائقة والمذوق
يجب ان يكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات
فلا يحتاج الى متوسط فلا يعرى الاجسام عنها واما قوله والقسم فهو اشارة الى حكم آخر ان
الحيوان لا يعرى عن المشاعر الاربعة ولا يعرى عن اللمس فلذلك لما ذكر من الحكمين وهما ان الملموسات
تعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات سميت باوائل الملموسات ويستدل بذلك على
عددها فنقول العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس فضرب الاثنين في الاثنين اربعة
ويستدل عليها اي على عددها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار
او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء و
قال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول واقتصر على الاستدلال والمراد طلب
ما يدل على مهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف هو اكتساب
التصديق والمراد هنا اكتساب التصور ولنشبهه بجرة وتصاعده النار اذا اثرت في الماء
يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها فتختلط باجزاء هوائية كائنة
في الماء وتتصاعد الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء
ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حتى يتخرق للامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء سيره في تلك
الاجزاء الهوائية فسخونة الماء سبب لانقلابه هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا

لانقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام
الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون سببها
لنفسه واليه اشار بقوله لا بكونه هواء فان ذلك ليس بسببها   لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل
المتقدم مشتملة على الاستدلال والاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور متوقف
على ان لجزئيات العناصر حركات وميولا طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالات احدها ان جزئيات
العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك اما بجذب العنصر الكلي الذي يتحرك
اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه كما في حركة جزء الهواء من مكان النار الى مكاننا الان كل هواء
يجذبه او كل النار يدفعه والآخر ان تكون العناصر كلها عالية للمركز الا ان الاثقل يسقط
والاخف يرتفع فيطفو فما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين معا   فنقول تغيرات الاجسام
الاجسام اما تغير اما في الصور او في الكيفيات وتغيرها في الصور كون آني وفساد آني وتغيرها
في الكيف استحالة زماني وذلك لان الصور لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة
لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة ح
تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط
والتدرج وهذا المحذور لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه
وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد ووسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة
انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر
الاربعة اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب الماء هواء
نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع
الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك
الهيولى على ما صرح به الشيخ في آخر الفصل بقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض
فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه تحقق ثبت الفساد في
بعضها والكون في الثاني ومطلق اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون
والفساد في العنصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى عنصر النار
هي هيولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض فثبت اشتراك
الهيولى بين الكل فلما كفى الانواع الثلثة في اثبات المطلوبين فما الفائدة في ايراد النوع الرابع
فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع

الاولى

الاولى ستة اذ الاطراف لا تتكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الانواع الستة التي
لكون النوعين منها مشهورين ظاهرين فتركهما فبقي اربعة انواع في تلك الستة اذا وجدت فاذا
قيل لما اختار الاربعة فيقال لانها اولية والثانية متوسطها فكانت اولى بالاثبات
واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقيين فان قلت عدم تكون
الاطراف من الاطراف تناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فهي اطراف النار
تنعقد وتكون اجزاء ارضية صلبة فنقول المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف في الاغلب
وهذا كان قصد الشارح من بيان المناسبة ولو كان حدوث الصاعقة دائما لكان في غاية
الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء ماء و
بالعكس كان فيه حسن ترتيب ولو اثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء ارضا كان البيان مما ظهر الانواع اما الاول فلظهوره وانطفاء النار واما الثاني
فهو فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره من انقلاب المياه الى الاحجار
فاستشهد عليه اي استدل على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الماء الاناء الفضي والنحاس
او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات
لا تخرج عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على
سبيل الترشح وان كان خارجه من الهواء اللطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق الكون منه
او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها
بصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والبرد على الاناء فلما برد الاناء الهواء
الذي يليه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء
وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة لا سيما في الصيف فان حرارة
الهواء يبخرها ويصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفادها وسا (فصلها)
او تباعد زمن حصولها لكن الوجود يخالف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى
بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس
الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية بقاها بقوله ولا يكون وانما لم يقل و
لا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح وذلك لان قوله ليس الا في موضع
الترشح يفيد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الا وجود الندى
في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضع بل نفي

الاختصار وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما انحصر
الاقسام في البلد وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهي اذن هواء استحال ماء
وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية
فلم لا يجوز ان يبقى الهواء اذا صار ماء فليس ذلك بان صورته الهوائية قد زالت بل لان
كيفية من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول
في ساير الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يبقى
الها هواء ثم لو جوزنا ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع
العناصر جسما واحدا يتكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون
شيء من العناصر موجودا الا نفس ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء
بسبب البرد ولم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي
نقيضها دال على حدوث صورة تستحفظها وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان
للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم
وهي باعتبار جزئية المركبات اسطقسات لا اركان ذوات الحركة المستقيمة اما حقيقة
او بقلبه على ما مر اشارة الى ما ذكر من الخفة هي الميل الى فوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم
انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا للجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه
اذا حصل في حيز الارض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجها الى الجهة السفل
بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق ثم اما ان يكون
جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك
الثقل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع
وهو توجه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته
اليها وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظ ولما
انحصر ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بط والخفيف بالاضافة له
معنيان احدهما الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل
الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا لهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل
هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى
هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادان فيلزم

اذ تقتضي

ان يقتضي جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه مح اجاب بان تضاد الحركات باعتبار
تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد
واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحد فلا تتضادان
والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عن المحيط يتخلف اي لما تخلف
عنه دلنا يكون بقدره بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون
خفيفا بالاضافة واعلم ان الخفيف ليس بمطلق وبقل خفيف مضر لوجهين احدهما ان
القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات فيكون
حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق خفيف مضاف الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق
يتناول للقسمين المذكورين والخفيف المضر لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاول وهو انه
لا يبلغ حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقيس
الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول
انما كان خفيفا بالاضافة لانه يقبل بالاضافة الى النار فيكون خفيفة لا اضافته بالقياس
الى النار قوله فان الخفيف المضر لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير فظاهره يقتضي ان الخفيف
المضر لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضر الا
بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما الاول فلان الانفصال
الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الاخر
والخفيف المضر في قوة سلب الخفيف المطلق كما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة
حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه
منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانا نمنع ان اريد تناول الخفيف الذي ليس بمطلق
المعنيين سموها فذلك ظ البطلان وان اريد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل فذا
لخفيف ايضا كذلك لما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة
حتى ان الحصر في عبارة السلب ظ بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضر معينة عن الاضافة
الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه لان الاول في حصر الاركان
كافيا لو قيل ان الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس واما ثقيل مطلق او ليس كفى
في بيان انحصاره في الاربعة اما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخرها يكفي في الانحصار
ما لم تبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية فيحتاج

بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يسرح جسمان بسيطان
واقول هذه المقدمة لابد منها هنا لان الشيخ لم يزعم الاجسام ذوات الحركات المستقيمة
منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر الاربعة لعوله
بالجري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بدون انحصار الخفيف المطلق في النار
وغيره من الثلثة الباقية وتشكك الفاضل الشارح اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما
ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الاربعة وبين هذا بحسب خفتها وثقلها والثاني انها
اسطقسات المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد
من البحثين اما على الاول فبيان ان الهواء لا ميل صاعدا فيه والا لكنا اذا امددنا يدنا الى الهواء
احسسنا بمدافعة الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه
المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض
لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذا اذا
كان منفصلا والهواء متصل بكليته فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليس
جزءا من المركبات بوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفي و
التقيدون غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية
فكيف لا تنطفي وجوابه بان حافظ البدن تحفظ الاجزاء على حالها كما تحفظ من الانفكاك مع ميلها عنها
اليه وفيه بعد وثانيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزه وهو باطل اذ لا نار
هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل ما نفرض من المركب لكونه مغلوبا
بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها
للصورة النارية فيمتنع ان تنقلب نارا وجوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى
بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب والمركبات ثلثة الصورة اما صورة البسيط
او صورة المركب وصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية
او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونماء وهي
الصورة المعدنية او يكون ولا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة ارادية وهي النباتية او
يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال اما منوع او غير
منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ولو جعل المزاج فانه الاولى
يحل ولا في المادة ثم تستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح في اول الفصل بان

معدة

معدة نحو ضلق مخلقة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المرتبة على
الصور وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي الى وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية
فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة لكانت النفس الانسانية حالة في المادة اذ كان
ماديا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول او غيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر
وتفاعلت تحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة
من الحقائق مغايرة للعناصر ثم يترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك
الممتزج التي جعلته نوعا هي الكمال الاول وليس هذا الاختلاف في الاشخاص والانواع
والاجناس سوى ان يكون له سبب فسببه اما الهيولى والجسمية او المفارق وبطل او الصور
النوعية للبسائط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول باطل
ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها
علة الاختلاف لم يرد على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب
وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات واما فيما
يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة المعدة تقتضي الصورة وتختلف بحسب ذلك
فلكل جنس منها مزاج جنسي لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطقسات
وكيفياتها في الشدة ولكل مزاج من امزجة الجنس والنوع الصنف والشخص حد افراط وتفريط
اذا خرج عنه ابطل التركيب وتسمى الاستعداد المتوهم بينهما عرضا وهو عرض هنا وفيهما
فعرض المزاج الشخصي جزء عرض الصنفي وهو جزء عرض المزاج النوعي وهو جزء عرض المزاج
الجنسي وانما احتاج الى ذلك ليكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من
الكمالات الاولى لقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة
نحو الصور النوعية فانها حينئذ لا يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان
يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة
بين تفاعل العناصر على المزاج ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله
الاطباء فقط حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال الكيفيات بالمرة
كما يقول الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون
من الصور فانه لكن من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المغايرة
والانسان تقي انما احتاج الى الغرض لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها

مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثالثة
منها اعم لان هذه الحجة الاولى تختص بكيفيات الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيفية مطلقا تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات
الافلاك لا تقبلها والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك اولان الحجة الثانية
تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وساير الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية
ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد تسخن فيزول البرد عنه ومن الجمد فيزول السيلان
عنه مع ان ماهيته محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تمشي في ساير العناصر فان النار
لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا تبقى هواء بعد زوال السيلان عنه والارض لا تبقى ارضا
بعد زوال اليبوسة عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى
مطلقا سواء كان في حال البساطة والتركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة حتى يلزم
من انتفائها انتفائها فلا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار
ومنع المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة
يقتضي مجاولة الفرق بجميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا تظهر الا في الماء فان بقاء
صور ساير العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه معنى لعدم تمشي الحجة الا منع بعض مقدماتها
الحجة الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف
فالصور ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية
من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعي انهما بديهيان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور
الصور والكيفيات والصور الاشتداد والضعف كما تحققهما واستدل الامام على حقية الصغرى
بان الصور لو اشتدت او ضعفت فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان
لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال
عرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات
الصور لا تزال ويبقى ذات الصورة كما كانت والا فقوله ولا يكون ذلك انتقاصا للصور مفروغ
في ضعف الصور فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد اذا الكائن كان المفروض اشتدادا اما
فاجتمع الضعف والاشتداد في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا تبقى عند
الاشتداد ان نفى كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال
فان صح هذا الدليل بطلنا الاخرى فان ذلك ثابت فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى

الاقتصار

الاقتصار على المنع   معنى الاشتداد الاشتداد يتوجه للمحل الى الغاية بنوع مختلفة الحقيقة وصار
غير قار بكل واحد منها في آن ولا يبقى شيء منها آنين كما ان الماء يسخن بالنار ويسير الى الضعف
انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار برد شيئا فشيئا
وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما يتحقق اذا كان للمتحرك حالة
اذا تحرك في كل آن لا يكون قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحال كما ان الجسم اذا تحرك في الاين
يكون له في كل آن يفرض حصول في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات
لا تستقر آنين كذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك
على المحل فلا بد من ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان
المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى
لا تتقوم بدون هويات الصورة فهو ممنوع فان الهيولى تتحقق واحد مستمر على تعاقب الصور
وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصورة فهو مسلم لكن لا يمتنع ذلك من توارد الصور
الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا توجد الا بين بالقوة والذات
الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحرك في شيء لم يكن بد من ان يكون
لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة ولينظر في الفاظ الشرح عسى ان ينحط
نقاب الخفاء عنها اما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعية
اذا فليس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما هو
بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر هذا هو كلام
الفارابي ان تلك الانواع بالقوة والآنات المتتالية بالقوة وح يتجه ما يورد ههنا وبقي لو تحرك
الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية
واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا معنى له الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات
متعددة فان وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة كان ان الحركة لا تتصور الا اذا
كان للجسم في ان العرض حالة لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حال في آن يكون
له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات
والترجيح او بقي الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون
الضعف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين و
لم يبق بل يحدث الاشد فرد آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه

حج فان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لاشك انها آنية فاما ان يكون بين الانات
زمان او لا فان لم يكن تتالى الانات وان كان بين كل آنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا
فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول هذا هو منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك
في تحققها مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا بد اما ان يكون له من ابتداء المسافة
الى انتهائها اين واحد فلا حركة في الاين فان كان له اليون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء
منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة او لا يكون في منها الا آنا واحدا فيتتالى الانات ويقول الاين
المتعددة آنية فاما ان يكون بين الانات زمان او لا ولا مخلص من الشبهة الا بان نقول للجسم من اول
المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر وتعدده
بحسب تعدد المسافة وحد والمسافة بالفرض فلا يكون تعدد الاين الا بحسب الفرض فكذلك نقول
للمتحرك في الكيف كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له حركة ح وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية
قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها تستمر بمعنى انها في كل آن نفرض تكون
كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالقوة وانما قال يتبدل لان هذه الكيفيات الغير القارة
لا يكون افراد النوع واحد لما تقرر عندهم ان الماهية واجزاءها لا تقبل الشدة والضعف فيمتنع ان
يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كلما تحقق حركة يتبدل الانواع
باقية فانه مخصوص بالحركة في الكيف بقبولها الشدة والضعف واما الحركة في الاين والوضع و
الكم فليس فيها الا تبدل الافراد نوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين محيطين بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد
في آن قبله ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما
قوله فالاضعف في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات
والمحققون على ان الاجسام تتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة بعينها تتحرك حتى ان التسخن
هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما يبادي بعضهم في مذهبه فقالوا الجوهر منه
قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه
موجودا فمحال اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه
زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر في
نفسه فان يوصف بحركة الجسم في السواد فهما يجاب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي
يتحرك في طبقات السواد وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا انه ذلك السواد

لو انعدم

لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدام سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما
يستمر باستمرار السواد وان حدث فان تفي زمانا ينقطع فيه الحركة ايضا وان انعدم وحدث
آخر فهذه الانواع المتتالية ايضا ويعود الاشكال والجواب والحق اختيار بقاء السواد و
لا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار على ما تقرر اذا عرف هذا
فقد تبين ان الدليل الذي استدل به الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا
على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها لا على اشتداد الحال في الصور وعلى هذا لا نقض
للكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما تشتد الجسم فيها ويضعف واما قوله
واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فقيل عليه هوية الهيولى لا يتبدل
بتبدل الصور فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية
ليس هو تشخصها ووجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء
وبعد التبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيه الاشتداد والضعف وذلك لان
المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حالة هو الذي كان قبل تبدل حالة فلو تحرك الهيولى
في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هي بين
في الحالين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة هي قبل تحركها يكون ما فانما يتحقق
حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان يتبدل عليها الصورة المائية فالضمير في قوله لا
امتناع تبدله يعود الى الصورة بناء على الحال اي لامتناع تبدل الصورة في الحركة على هو قبل تبدلها
هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى الحال المذكور فالتقدير لامتناع تبدل الحال الذي يتبدل
هوية المحل بتبدله على محل هو هو في الحالين فكانه قال لامتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل
بتبدله على محل لا يتبدل هويته بتبدل الحال وايضا لو توارد الصورة على الهيولى لزم تحقق حالة
متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلان
تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو هي فلان توارد الصورة
لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فيكون هي هي فلو تبدل الصورة على مادة الماء
فاما ان يبقى ماء وهو ممتنع لزوال المائية عنها واما ان لا يبقى ماء وهو ايضا ممتنع لان تبدل الصورة
عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون لمادة الماء ثمة حالة متوسطة
بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليس بماء
كون الشيء هو بعده ليس هو قبله وايضا فان حركتها بالطبع وسكونها بالطبع لما كان للعناصر

حركات وسكنات طبيعية وقد مر ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل
عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفياته المحسوسة منبعثة عن صورته النوعية
فيكون لكل عنصر صورة نوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقوله الشدة
والضعفية التي يكون للاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات ستدرك في هذا التعريف
فان اشتدادها وضعفها وكونهما من انواع الحركات لا دخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور
العناصر اذا امتزجت الا انت العناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد
منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من جهة واحدة كما ذكرنا بل كل
واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته ولقائل ان يقول ينبغي ان فعل الصورة النوعية في مادتها
بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية
فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية الفاعلة يكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لانا نقول سيقرر
ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية
كان
تنكسر في حد نفسها او نرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد تنكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا
الكسر بتوسط كيفية كانت الكيفية المنكسرة مغلوبة والقيم اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية
مغلوبة بالضرورة وح يعود المذكور ولعله المخلص من هذا بالتزام ان كيفية واحدة يكون غالبة ومغلوبة
في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتامل   قال الفاضل
الشم لو حمل هذا التضاد على الحقيقي خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت
عن حد مطلق المزاج لان المزاج الزيبقي ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتناسبهما وحصولهما
عن كيفيات متكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من
غير ضرورة فان نفس السواد والبياض تضاد وغاية خلاف فكذلك نفس الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ثم في الحاصل القول في المزاج اي بقاء الصور النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها
يكون مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة
والبرودة فان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض واليبوسة والا
ستحالة الماء والهواء في الميعان مع الحافظ صورها النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها
ممتزجة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء في ذلك يدل على انها
كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة طابخة للمركب وبين حرارة النار فلما اشتمل
المركبات على العناصر ولا شك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها فيجمع

الكيفيات ثبت جميع الاستحالة   والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما
هو من الصورة المائية وهي مفردة بالذات فلولا تاثيرها في البارد وبتوسط الحرارة لم ينفعل
البارد منها   وكانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة القايلون بالخليط
قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا من مختلطة فاذا اجتمع
منها اجزاء كثيرة لاجل ان المتشابهات بعضها الى بعض احسن بها على تلك الطبيعة وليس هناك
تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث في الاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء
التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل
لان الاجزاء النارية كمنت فيه فبرزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت
في الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء البارده فاحس بالكل كانه صار حارا انما دعاهم الى ذلك
الحكم اما الى انكار التغير في الصور وامتناع كون عن لا شي فان الجسمية مثلا كان معدوما
فكيف يكون عن لا شي واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شي شيئا آخر
فان الماء يكون باردا فكيف يصير حارا والجواب عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها
صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شي عن لا شي محض وعن
الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار بزوال البرودة عنها بالكيفية
بكيفية الحرارة وهذا ليس بتعبد   وانما اقتصر على الماء والخضخضة وما ذكر الخلخلة كما ذكر
في بيان ابطال المذهب الاول لان المكمون والبروز فيهما اعرب قال الامام لان الحاجة الى القول
بالكمون انما كان فيما يسخن جسما باردا وهو الماء والارض واما الخلخلة فانها تسخن الهواء
وهم غير محتاجين الى المكمون فيه لان الهواء حار ويصعد بالخلخلة عما يخالطه من الارضية
والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى   يريد بيان
ان النار المرتبة ليست بسيطة حاصلة ان النار الصرفة شفافة غير مرئية فانما يكون مرئية
حادثة لتعلقها باجزاء ارضية سيفي ضوءها فههنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث
يكون فيه متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل فيكون
شفافا لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا يتمكن من احالة الاجزاء الارضية
كما في راس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية   المتخلخل اليابس
المتصعد لاكتساب الحرارة لا بد ههنا من تقديم مقدمتين احديهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم

... من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ربه ذي المواهب محمد ... عبد العزيز ...

الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كاليابس كالنار
في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تلطف بالحرارة فتصاعدت مختلطة
باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطف بالحرارة مختلط بها النارية ان البخارات لغلظها
لا تتصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلا يوجد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة
النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا تاثير فيه بالطبع وما فيه البخار ان منه ما يجاور
الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية ارضية تسخن باضواء الكواكب
ويسخن ومنه ما لا يسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية
فيكون شديد برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة
الهواء الصرف والطبقة الباردة التي ينزل منه المطر والثلج والبرد ونحو ذلك والطبقة المجاورة للارض
ثم الدخان اذا ارتفع من الارض يعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة
الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى آخره في سمته اين ما وقع فربما كان كوكبا
انقض وهو المسمى بالشهب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شعاعا وغابت
عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء
الارضية التي تعلق هي بها نارا فيزول الضوء ويصير شعاعا والثاني استحالة النار هواء و
انفصال الاجزاء الارضية عنها وهو سبب الاكثر في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي
كلما قرب النار فذلك آخره فنسبه ايضا على ان النار في نفسها شعاع ولان الدخان اجزاء
ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء والجمرة اللهبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب
مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان النار القريبة
تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما تقدم من ان الاطراف لا يتكون من الاطراف
وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم
المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلذلك قال والاصوب انها غير متناهية بحسب الصورة
لان صورة المركب تخالف الصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها بين الاجسام
البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا جعلنا الجسم الكائن
الفاسد استقام الكلام   واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال قال الامام كلام
الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة اكمل وقد ثبت في علم الطب
ان اعدل الاعضاء جلد ان الاصابع واقربها من الاعتدال   القلب فوجب ان يكون تعلق

النفس

النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون
جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء السهلة والحقيقة فيها عن التساوي وهو اول ما يتعلق النفس به
ثم يتعلق بالقلب التي تحصرها ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم
لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب آخر ما في البدن حاران جدا
مائلان الى الافراط والحقيقان غالبان على الارواح فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيها
الى التساوي فاناقبه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال
العنصري فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف
وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء
بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة
الانواع الاخر واما ان تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا اليه
لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة
من الارواح التي منشاها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب
اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان كلما كان اتم كانت النسبة الى المبدا اكمل و
الصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشيخ به فيما مر فوجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل
الاعضاء وليس كذلك قلت ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي
في فيضانه بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا للتصرف الصورة وتاثيرها والعضو
ليس كذلك   في النفس الارضية للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى
آخر واسم النفس مقول عليها بالاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال
اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون لصور البسائط والمعدنيات
نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنونا النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى نفس ارضية وسماوية
اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته كما الصورة
السريرية فانها كمال اول للخشب السريري لا يتم سرير الا بها واما في صفاته فكالحركة فانها كمال
للجسم المتحرك لا يتم الا بها فالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يتم ما يصير به النوع نوعا
بالفعل وهو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه والكمال الاول يتوقف الذات

عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب
عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة
ولنذكر ان الذاتي قد يوجد بشرط لا شيء اعني وحده وهو المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءا
للنوع وقد يوجد لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة فهو الجنس
وان كان معينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان
ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران
احدهما انه صورة وجزء للجسم الثاني او الحيوان وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان
مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعية ناقصة انما كملت وتمت
بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار انه صورة لان الصورة توهم ان يكون
حاله والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا
الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار
جنسا لا مادة ثم انا عرفنا ان النفس كمال فلما عرفناها بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من
حيث اضافتها الى البدن فلذلك يوجد البدن في حدها كما يوجد البناء في حد الباني وان كان
لا يوجد في غيره من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من القسم الطبيعي وانما لنا
نعرف ذات النفس يجب علينا ان نعود لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي واما
آلي فيجوز رفعه على انه صفة لكمال اي كمال اول آلي فآله ويجيء جره على انه وصف الجسم اي جسم
مشتمل على الآلة والثاني اظهر واما ما كان فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة
فقط بل وعلى قوى مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان الآت النفس بالذات
القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات
ليس بحي بل المراد به مشتمل على الات يمكن ان تصدر بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من
التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق
وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا هو مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال
يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجسم وقوله طبيعي احتراز عن صورة الاجسام الصناعية وقوله
آلي احتراز عن صور البسائط العنصريات لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية
لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فبيان الاحتراز عنه فقد مر وهو انهم اختلفوا في الافلاك
فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية و

الافلاك

الافلاك الجزئية بمنزلة الات لها واذا تقرر هذا فنقول النفوس الفلكية يخرج من التعريف
بقيد الآلي على المذهب الاول ولهذا يرى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني
فلا يخرج به فزيد في التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام
آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائما
بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يعرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية
ولا في التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان ريد افعال الاحيا ولم يتوقف على الحيوة فان كان
المراد جميع افعال الاحيا خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وعن النفس الانسانية من
النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات والبسائط
لانه يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحيا لانا نقول المراد بعض الافعال وكانه اشار بقوله
ما يصدر من افاعيل الحيوة ومن صور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس
السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا سيبين ان للنفس
الفلكية تعقلا كليا يتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس
الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في الجملة وليس ذلك
النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما وانما حذف عن التعريف الآلي
ليستقيم على المذهبين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج
فيه النفوس الثلاثة لانا ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان الفعل والطبيعة نفسا وان
فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال
بالالات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولة على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك
اللفظي ونقول انا نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل واجساما ما تدرك وتتحرك بالارادة
دائما او ليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقي ان يكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك
المبادي مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان كان على سبيل الاشتراك لا محمد واما انه لا يمكن تعريف
النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ في الشفا بان كل ما يكون
مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى
مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ الافاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن
لا يكون عادما للارادة وهي النفوس السماوية   ارجع الى نفسك ترديا ان وجود النفس
الانسانية وهي التي يشير اليها كل واحد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام نفسا وراء ذلك الجسم

هو مصدر اثاره وافعاله كان البدن للانسان شئ وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا
وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شئ غير البدن فوجب القطع بكون النفس
غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها في اول باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة
صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم نشك في انه مدرك لها
يثبتها الحالة الثانية ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه
حتى اذا اصبح باسمه بنسبه الحالة الثالثة ان يختل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران
فان السكران لا يعزب عن ذاته في سكره لا نعرف نفسهما والا التذكر ذلك عند اليقظة و
الافاقة اجاب بقوله وان لم يبق عقله لذاته في ذكره اي كل من النائم والسكران يعقل ذاته
فهاهنا الان لم يبق عقله لذكره ففي هذه الحالات الثلثة يدرك ذاته المخصوصة وانما
ان يكون له شعور لغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور لغيره وذلك ان نتوهم نفسه في
اول خلقه صحيحة المزاج والعقل لا يبصر اجزائها ولا يتلامس اعضائها بل يكون الاعضاء
منفرجة ومتعلقة في الهواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك
فيتذكر كونه صحيح المزاج والعقل لئلا يوديه مرض فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر
اجزائه ولا يتلامس اعضائه لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء في هواء طلق لئلا يحس
من خارج شيئا من الاشياء ولا شك انه في هذه الحالة يثبت ذاته فادنا ولا الادراكات لكل
واحد هو ادراك نفسه غني فاسل عن اسمها وهو يشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه و
التصديق بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يكن ان يثبت هذا بحجة
وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته
في شئ من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى برهان وبتقدير احتياجها
الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته بل يمكن ان يغفل
عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول نسبة ان لا يكون القضية اولية لانا اذا
عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج
الاعضاء ان العقل ابقى ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية
الثانية بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة انما انه مدرك
لذاته فلانه لو وصل اليه مولم او ملذ فان لم يحصل له شعور به فهو منتف وليس بحي وان
حصل به شعور فاما ان يدرك انه يولمه او يلذه او لا يدرك الا انه مولم او ملذ مطلقا والثاني

بها والا لم يتقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن علمه بما يوذيه علم باضافته
موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه يمتنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم
عبارة عن مهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية
لذاته في ذاته وهو مح لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخرى بالمحلية
اولى من العكس لتساويهما في المهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وانه مح واما
ان يكون عبارة عن حصول مهية تلك الذات لكن حصول الشئ عن نفسه يستحيل ان يتبدل
بالغفلة وهاتان الحجتان تغيرهما تبين والاولى ضعف وهذا كله حيطا ماكسبية القضية
فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم براهية بعض التصورات الى غير ذلك ونقول
الفصل بالنسبة يدل على ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان
لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل
يكفي فيه انه مدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد
بينها في التنبيه الثاني بان يقسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله اصر مشاعرك
مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم يقسم المشاعر
الباطنة الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة
غير مشاعرك والوهم او غيره وقسمه اخرى الى الادراك بوسط والى غير وسط فقوله ثم
وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل يقسمان
ويبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شئ لانه في الحالة المفروضة ذهل عن جميع ما
يغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا جائز ان يكون
بالمشاعر الظاهرة كما سيجئ في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك با
المشاعر الظاهرة ولانه في الفرض المذكور غافل عن حواسه فتعين ان يكون ادراكه كيفية
بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هو العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة
اخرى وقوله بلا وسط متعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى اوسط وغيره
الادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظ وقوله على وجه لا تفرق معا
بين المدرك والمدرك متعلق بقوله الباطنة بلا وسط اي الانسان يدرك نفسه بالقوة
الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف
على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم اخر تبعا

كما صرح به الامام في شرحه وهما مقدمتان على الالتئام اي الجامع والحافظ مقدمان على
الالتئام المستمر المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الحافظ الجامع
بوجود المزاج المستمر يتوقف على التئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله و
هذا استدلال موكد للذي قبله يجب اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة
فان كون البدن من الاسطقسات انما علم بقطره في القرع والانبيق وتحليله الى بسايط وكون
الجامع اذا اعتراه ضعف وعدم يداعي البدن الى الانفكاك امر تجربي علم بتكرار المشاهدة كما
سنذكر في الفصل الذي تلته ومن الظاهر ان هذه القضية الغريبة لا دخل لها في الاستدلال
ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الحافظ الجامع وانما هي كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد
الايضاح وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالفصل لما قال اولا ان غرض الشيخ من
هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج لفاعما
لذلك قال الفصل بالحقيقة منه الاستدلال بالمزاج والتئام الجواهر ليس وجود النفس
فثبت بالعرض فيمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء
وحفظها عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال ويحصل جواب السوال المشهور
ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين والمتاخر عنه نفس المولود فكيف
حدثت المتصورة قبل حدوث النفس التي بين محدومتها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة
خادمة لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي فايض على المني في الرحم لتصوير الاعضاء وتكميلها
وتخاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما تشهد به الكتب الطبية يريد ان
يبين ان الجوهر الذي انتبه في الفصل المتقدم اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدا الادراك
والحركة شي واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الاخر فبين
وحدة المبدا بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط بقوله وله فروع فان النفس
كما سبق موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها
مبدا القوى في الذي لها افعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الاخر بقوله فاذا احست
الى اخر الفصل اشارة ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يريد
ان ادراك الشي حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن
المدرك متمثل عنده حاصل فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده عين الحقيقة الموجودة في
الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشي الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات

بالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت
نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيله
جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت
لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليست شيئا
من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة لكون هذا معرفة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر
الظاهرة بها ثم لما ثبت في ذلك ليبين ان ادراك النفس ليس بتوسط شي وعسى ان يذهب
الوهم الى اثباته بفعل او وجود الوهم والتنبيه على هذا هو الضبط وهو الوجه الذي تثبت به صور الانواع
هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع البسايط والمركبات خواص
مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدا وهو ليس الجسمية ولا المادة بل شي اخر هو الصورة
النوعية فلهذا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه
الجهة لا يثبت بالافعال بل من جهة انها مبدا الافعال لما كان لا اظهر الافعال لها الحركة والارادة
استدل بها واشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس
الانسانية من حيث هي نفس او صورة من حيث انها مبدا الافعال حتى يقال ان لنا حركة فلا بد
لها من مبدا وليس الجسمية ولا المزاج بل شي اخر وهو النفس والصورة واعلم ان الصورة
النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية
لانها وان تقوم الجسم لا انها تقوم جنس الجسم واخراج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان
حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم النوع
فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه
ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت
الممانعة انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به السرعة والبطو لكان حال الحركة ما فيه
الممانعة فيكون صلة الفعل مما نع فقوله في جهته الحركة ايضا صلة له لا انه ايضا محل الممانعة
فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو
اما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان الحركة ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع
في ذلك فكيف يلمس به انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه
ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة تنعدم فكيف
يحصل اللمس فليس الكلام ههنا الا ان مبدا الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس

حال

الممكنة والممتنعة متحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على
ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي
فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشيء وجودين وجود في الاعيان
وهو الوجود الاصل الذي يحصل منه الاثار ويجري عليها الاحكام ووجود لا تأصل لها
بل هو كالظل للامر الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة وكلام الشيخ انا اذا ادركنا شيئا
فلا شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي المتأصل في نفسه وهو
باطل او وجود آخر غير اصل هو الوجود العقلي الذي نعني انه صورة ولنا في هذا المعنى كلام جامع
وهو ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه وبه تنحل
الشبهة الموردة في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانا اذا حصل لنا ادراك شيء فان
لم يحصل فينا اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق
الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهي صورة وهذا الكلام وان كان
جيد الدلالة فيه على ان الصورة مهية المدرك مجردة فما ذكره الشيخ انما قدم الادراك
قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او
انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة الادراك على الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد
الى جواز الانفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحركة
طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك اشتغل
بتحقيق مهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال الحركة متقدمة على الحيوان لان الحيوان انما احتاج
الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة
غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولا احتاج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها
الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وستعلم ان تقدم الغاية ليس الا في
التصور فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم او وجوده واما ان الحركة نفسها
متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه او عنه تصريح بتقدم الادراك
على الحركة كما ذكره الامام والاولى لم ينعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شيء ليدركه فيكون
الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصد الشارح لكنه يمكنه ح ان يقول
ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك
على الحركة في الجملة لا يكون وجها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحـ

كلامه

كما بينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار بقوله ويمكن ان يقال
بقي فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما
كاحتياجه الى الآخر ولذلك صارا مبدأ فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه
اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدأ فصلين متساويين وهي مساهلة
بل هما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة
الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له في مرتبة واحدة و
ضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصلين في الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف
لاستفادة ههنا اذا صار منتصبا عنده بنفسه ولو عبثا له القائل ان يقول هذا يدل على ان
ادراك المجردات بحصول نفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في مقابلة بمثاله فالحضور بنفسه
لا يكون حصولا بمثاله لكن ليس كذا اما اولا فلانه ينافي لما يذكره بعد هذا ان الامر الخارج عن
النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل
فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك
اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات فبصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية
على التفصيل الذي سنذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك
او ادراك مجردات غير خارجة واما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا بحصول صورتها ولكن لا حاجة
فيها الى الانتزاع واما ادراك المجردات الحاضرة فهو بحضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول
المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او
بمثالها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة اولا يتناول القسمين جميعا
فقوله بتمثيل يقتضي تناول بعض القسم الثاني لا كله فلذا اشكال ولاجل ذلك احتاج في تعريفه
الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك فيه بحثان بعضها ان صاحبها انه سيذكر لما ما ذكره الشيخ ليس بتعريف
للادراك فكيف سماه فيما تعريفه والآخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل في المعرف وهو قوله
ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل المعنى
اللغوي الذي هو تبيين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره وقوله
وان كان ما له فتمثلها فيهما فانه الادراك وهو الذات في القسم الاول والآله في الثاني هذا الذي
يحضر الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله تشاهده ما به يدرك السؤال استعمل المشاهدة في التعريف وهو نوع

من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان الممنوع احص والجواب ان المشاهد بين مجرد الحضور الذي هو
والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فليس قلت مجرد الحضور لا يكون يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك
عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفات اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس بل الحضور
عند النفس لحضوره عند الحس في الصور المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة
عند المدرك دال عليه   واعلم لما كان الادراك هو حصول شيء عند النفس اما بحصوله في النفس
او حصوله عند الحس فحضوره عند الحس لا يلزم ان يكون حاصلا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا
في آلته اما محله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية واما غير محله لحصول الصور
الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل به   والاشياء المدركة
الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا
عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا
فادراكه يجب حضور حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحصول
صورته لا بحضور حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول الصورة لها فيها فلا
امتياز بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض في الثاني فظ لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا
في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه مح وهذا قسم المدرك
الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات
المدرك والصفة القائمة به واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج لها اما حصول نفس تلك
الحقيقة او حصول مثاله والاول بط كما حققنا   فمنهم من جعل الاضافة اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك
ان ذلك الشيء يتميز ويظهر عند النفس فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من خارج فان كان في
النفس فهو الصورة بحاله وان كان من خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس
اليه بما يظهر الشيء عند النفس كما ان الصورة المحسوسة تظهر في المرآة وهي خارجة عنها الا انها فلما لم
يتفق بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك
وهو بط اما اولا فلان وجود الاضافة متوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما
في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا منه واما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فلا
يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما
يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال
ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة للاشيء او صورة شيء

والاول

والاول مح لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة له وان كان صورة شيء فاما ان يكون ثابتا في الذهن او في الخارج
والاول بط لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثاني ايضا بط والا لزم وجود المعدوم
في الخارج وهو مح وايضا يلزم ان يكون ادراكه جهلا لان الصورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء
موجود في الخارج والا لكان ما صورته اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما
لانا نقول انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء ثابت في الذهن
موجود في العقل وجودا غير اصل لانها مثل شيء آخر فهنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار
علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها واما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج
فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل فالمعلوم هو الموجود الخارجي ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك
كان سائلا يقول تعريف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف
دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف الادراك بل تعيين لمعناه فان لها معان متعددة منها معنى
الادراك لكن ربما لا يعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك الشيء دون
غيره وفي تعيين معناه فائدة تأخذ منهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فبين
معناه ليتعرف حاله انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم
ان يدرك الجزئيات الا بآلة وقد بين مع الخصم الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بآلة
او بغيرها حضور المدرك حاصلة عند النفس غاية في الباب ان الاول ان كان بنفسها فالصورة
حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة تحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين
هو النفس   ثم ان اعتراضات الفاضل الشارح هذه ثلثة اعتراضات الاول ظ والثاني انه لو ثبت انا اذا
ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لا يجوز
ان يكون صورة قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة واذا التفت النفس اليها وارتفع الحجاب
بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك بحصول صورة مساوية للمدرك في العقل
فاذا رأينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن
الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم حصل عندنا صورة مساوية للسماء ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقا
للخارج كان جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا
تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب كانه
نبه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك
يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كا

موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع وصفها
بالمطابقة واللامطابقة وهذا فيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية
موجهة الى الخارج وبعضها لا فتصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال
كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في الحالات ومن البين ان يكون لها صورة موجودة
في الخارج ولا يذهب اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها في جسم غايب فهو انه من البين الظاهر ولم يبين
فكانه زعم فيه البراهين ولو خصص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية
ليست ذات وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يجري في كل موجود غير
النفس وما يبقى الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية في الادراك فلا بد من حالة
زايدة عليها للنفس بها يحصل الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث
انا لا نسلم انه لو حصل صورة مساوية للسماء لزم انطباع الكبير في الصغير فانما يلزم لو كان محل
صورة الكبير كبيرا وهما ممنوعان وسند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة
الجسم الذي هو الآلة في القوة الجسمانية او في النفس على قول من زعم ان الادراك حصول الصورة
في النفس ولا خطر لشيء من هذه في الصغر والكبر اما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة
الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير
في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في ساير الادراكات بل لا يرد الا في الابصار
والتخيل واما في ساير الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلانها لا تحس الا باشياء
صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وكذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار
فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابو البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما
المنع الاول فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت
الآلة او النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني فلانا
نلاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة
بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجائب ان يكون في جزء من الدماغ متقدرة بالحالات
والتشكلات والحالات والحمامات وجبال شامخة وبلاد عظيمة وساقات ماسه وتحاذيه بل نصف
الفلك بكواكبه على ان قولنا الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال
على ساير الادراكات ولا على ساير المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام
اصلا والحق ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدير والكبر والصغر

انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المعقول في المحل وبين حصول صورته فيه فان
المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا ان الادراك
معنى واضح يعني اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات في الحالة التي
لنا في تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة
فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك ومنها حصول الاستدارة تقرير السؤال على ما ذكره الامام
انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة والحرارة
والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا فانه اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية
فمحلها الآلة وغاية في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل
مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال
لو وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه
محال ولو وجه في الكليين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير
الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد صارتا في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة
خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما
مستديرا ثم قال واما الحرارة فلانها لا تقتضي كون محلها حارا فان الحال ههنا صورة الحرارة
لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما يجعل حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولو سلم
انه قابل فانما يصير حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين
الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية الا ان الحار ليس ما فيه ماهية الحرارة
مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما جواب الثاني والثالث ضعيفان لان الحرارة اذا حصلت
في النفس فكيف لا يكون قابلة لها فكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله واما صحابة قال
الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك نفس ذلك
الحصول وامر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليست عبارة عن حصول
تلك الصورة بل عن حالة نسميه اضافة اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة
في العقل وبينها وبين الامر المتقرر في الخارج انا اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء
عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء
المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة
وحصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلايله على ما عند ان ادراك الشوا

لو كان عبارة عن حصول ماهية الشيء لكان الجسمان والموصوف بالسواد مدركاً لان السواد
حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك
فان الاول حصول لوجود اصلي والثاني حصول لعين اصلي لا اصيل ومنها ان حقيقة الادراك
لو كانت عبارة عن حصول الشيء المجرد لكنا اذا انضبطنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني
واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالماً بذلك وليس كذلك
فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نشك في انه يعلم كونه فاعلاً لغيره
فعلمنا ان يكون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واردة على ما حرره الامام
والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد المجرد ان اريد حصول
غير السواد فهو صحيح لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد حصول صورة السواد له فمن اعتقد
جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم انه تعالى مجرد ونعلم
ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعليته للغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نشك
في انه تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه
الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصوله لذاته وحصول
فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه تعالى عالماً بذاته وفاعليته وانما نشك لعدم تحقق ذلك
الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضوري
وتنبيهاً على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخيف ومنها
ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون بنفس ذاتنا او بامر زائد عليها والاول باطل لوجهين احدهما
ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا او لا يكون
علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين
ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصل فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا حاصلاً
بالفعل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكابرة وسفسطة
وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا والمقدر
خلافه والجواب ان تعقلنا لذاتنا عين ذاتنا بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية
مغاير له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هاهنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا
لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار
انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بالاعتبار والامور الاعتبارية تنقطع

بانقطاع

بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته
لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير النسبتين كما في الاضافة
والاتحاد والجواب بان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم فان قلت فليكن التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة
والاتحاد اجاب بانه كاف في الاضافة فانه واما في الاتحاد فلان الموجد يجب ان يكون متقدماً بالذات على
الموجود وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها
الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا نبصر
الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحدة من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول
الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية اضافية فانا اذا ابصرنا شيئاً فان
لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية لف وقوله والادراك
يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فنشر على ذلك الوجه من الاعتراض لما ذكر الامام
وانواع الادراك اربعة لان المدرك اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة
او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف فهو التخيل
وغير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية وايّاً ما
كان فادراكها التعقل الا انها اذا انتسبت الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل ويسقط
اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه ظاهر والا فالحس اعم من حس البصر و
السمع او الشم او الذوق واللمس فانا لما لمسنا شيئاً حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموسة مع حضور
المادة ويقيناً بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الغواشي الغريبة العوارض التي تلحق
بسبب المادة في الوجود الخارجي واما لوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن
ازالتها عن الماهية وتبقى الماهية عند التعقل والغريبة يختص بحالة الاحساس او التخيل وجعل الامام
لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته نفس الغواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها
لم يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس وربما يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها
بحالة الاحساس والتخيل بل المختص بها الغريبة المتخصصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح
وقد اورد في هذا الموضع سؤال وهو انهم ذكروا ان العقل يقدر على ان ينتزع من الاشخاص صورة
كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الحكم يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع
العوارض الغريبة والاخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية
جزئية حلولها في العرض في الموضع فيكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في النفس ومغايرتها لاصنافها عوارض

غريبة من تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثانية فلان الصورة الموجودة
في نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف
على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزءا منها لم يكن
مشتركا بينها فلا يكون كلية واجاب بان الكلي المجرد عن العوارض في الصورة العقلية وان كانت
جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي تؤخذ كانها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي مجرد
ما له الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الشارح القول
بان الكلي موجود في الخارج بطل اذ لا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك
بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري
الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما معا فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا
منه بل فهذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فان الانسانية الواحدة لا توجد الا في
العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية ونفس شخصية واعتبار بحسب
مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص
لو تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان
المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض
الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءا للاشخاص في الخارج ولا يلزم منه انها
ليست مشتركا لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة
والصور العقلية فهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وسماها المحققون
من المتاخرين واما ما هو بريء من الشوائب المادية فقد مر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون
ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالحجم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد اولا يتجرد
اما ثم يتجرد اوسطا ثم يتجرد بالكلية وان الصورة التي تحس بها تحضر عند المدرك مع المادة واذا تخيلت
تجردت تجرد الشيء لان المادة لو غابت مطلقا لم يبطل الصورة الخيالية الا انها لا تتجرد عن اللواحق
الغريبة فان تخيلها بحسب الصورة المحسوسة على قدر معين ووضع معين واذا تعقلت تجردت
عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة من الخيال معاني جزئية ماخوذة من الصور فهي ليست
في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقوله
الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته
لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار واستدراك لان قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم

امكان

امكان لحوق اللواحق الغريبة فكانه قال ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها و
تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك ويكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه
لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية ونقض بهذا التفريع بان
لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله الشيء لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة
كاشفة للواحق الغريبة وهو ممنوع لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشيء
لا يمكن ان يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية
فان تكثره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها غواش غريبة وعوارض مشخصة والا
انه معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان التفريع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلب الذي
هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان كان سائلا يقول فما بالنا لا ندرك جميع العقول والنفوس
مع تجردها عن المادة وكونها عاقلة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب من شانه تعقله
فان استغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ونعلم من هذا ان المجردات تعقل ذاتها
وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل
وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذلك و
واما غيرها من المجردات فلعل التعلق السماوي يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل العلة يعود الى
العمل وهو النظم واما اعادة تعالى ما هو بريء عن الشوائب وهو المعقول فوجب ان يكون
قوله بل من جانب ما مستدركا ويكفي ان يقول واما البريء من المادة فهو معقول بذاته ولعله
من شانه ان تعقله اي تعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام
فلا بد لا ان تتعقل مادته اولا فان لم نتعقل مادته فلا يحصل تعقل المادي وجوابه ان الموجود
ثلاثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق
العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم
الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه
لكونه ملحوقا بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في
تعقله الى عمل اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم من الحسن والقبح والصداقة و
العداوة ليست جزئية متعلقة بالجزئيات لا توجب الجزئية والجواب ان التعلق بالجزئيات لم يوجب
الجزئية الا انها لا تنافيها والوهم لا يقدر باخذ المعاني الا بمادة مخصوصة بمادة مادة
بحيث لو فقد صورة الذئب لم يتصور ادراك الشاة والامام في المادة بالمحل سواء كا

هيولى او موضوع ثم سال بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا لمن حكم بثبوت الشكل للخشب
فقد حضر صورتهما فلا يكون المادة مانعة عن تعقل الحال واجاب بانه من ثبت ان معنى التعقل حصول
ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان
قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم
لغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته
فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل ونحن نقول هاتان القضيتان عندي ممنوعتين
اين يستلزم تعقل الشيء ثم انه عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله لذاته الاحتياج وعلى
تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا وذلك ظ وبعض الشراح قوله كل قائم
بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات والتجرد وكذا نقض
قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه انه النقض بصفات
المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني على ان الاثر في قوله فهو معقول لذاته صلة
التعقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته فكانه هو الظ اذ معنا
ان المجرد عن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته لمن شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل
ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى مطلق المحلية لورود الصورة العقلية والصفات
المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا لان المادة من شانها تحصيل الاشياء الحالة فيها اشخاصا
فهي من حيث انها تشخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص فهي من حيث انها تشخص والامور
الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية
وامتناع قبول الصور العقلية اياها واذا تجردت عن التشخص صارت معقولة لانتفاء الوضع
وهذه القوى ينقسم الى مدركة للصورة او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة
او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذه لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال
وجود غيرها لكنا لم نجدها من انفسنا الاجمنة بعد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما
واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظهما والتصرف فيهما لا شك في وجودها
ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها غير جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك
الافعال من قوة جسمانية يكون مبدا له هذا امر ضروري لا سبيل الى انكاره ولكن يحتمل ان يكون قوة
واحدة يكون مبدا لتلك الافعال بجهات مختلفة والغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى
والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة دورية نقطة كالخط لا شك انها الاتصال ارتسامها

في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة يجب مقابلتها في حد من حدود
المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من
قوة يتصل بتلك الارتسام فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها ان
يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا الطبيعة فيه انما يحصل في الآن فهو
كذلك لا انها لو بقيت المقابلة في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وانتص
لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا
لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يبقى تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة
محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اي حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت
مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر بهذه الدلالة ولا يحتاج الا
الى تحقق المقابلة في حد فزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية
فلا حاجة اليه قطعا لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسام توجيهه ان يقال لا نم ان اتصال
الارتسام اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس ولم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة
اذا حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلضعفها
وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيجب اتصال
الارتسامات في الهواء متصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا وانت خبير
بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك من القول بتلون الهواء
بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك يلوح لمن يطالع
شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة
ممنوع فان قلت ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لا نم ان اتصال الارتسامات
ليس في البصر ولئن سلمنا لكن لا نم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان
مترتبان على ما وجهه الامام فانه ادعى انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا
فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية واما ان يكون
في قوة البصر او في قوة اخرى وعلى هذا ترتب المنع فيقال لا نم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات
القطرة في الخارج ترى خطا سلمناه لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه ولما غير
الشارح تقرير الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالجواب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره
الشارح اولا بان الشكل لو بقي عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن

وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج مع القول
بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهدة فانه
ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله
ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النائم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة
من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطيل حواسهم صورا لا يراها الحاضرون في مجلسهم بل ربما
لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في غايته امورا قد شاهدها او لم يشاهدها لا على سبيل
المشاهدة وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة فيضعف
فيكون تخيلا   واستدل على وجوده بالمشاهدة الباطنة يعني اذا رجعت الى نفسك علمت
ان المحسوسات اذا كانت حاضرة اذ تسمت صورها في الحواس متادية الى الحس المشترك وهو المشاهدة
ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكن ان تطالع تلك الصورة وهو التخيل فلولا بقاءها مجردة
مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ولما توقف اتمام هذه
الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل
غير الحافظ بحجة ومثال اما الحجة فلان مبدا القبول لو كان مبدا الحفظ كان مبدا الواحد مصدرا لاثرين
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة
حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا
ضرورة ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سياتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانتقض
بانتقاض بالحس المشترك يدرك انواع المحسوسات وبالنفس يقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن
هذا ما ذكره الامام وانه غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل وكرر
نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته واجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ
في شيء لا يدل على ان مبداهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كما في الارض فانها
تحفظ الشكل بصورتها ولكيفية اليبوسة وتقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني
فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال ولما افتراقهما في شيء يدل على تغاير المبدأين والحفظ والقبول ههنا
مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك ما الشخص صورة
وبعد زوال المرض فيستحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها فلابد ان يكون مبدا ادراك الصورة مغايرا
المبدا حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل براسه غير ما نقله الامام فانه ليس باستدلال بالافتراق القبول
والحفظ بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبداهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجة والمثال على ان

قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبداهما مشترك في الاستدلال بل يكفي ان نقول لا يدل
على تغاير المبدأين بمجرد التغاير بل الافتراق وفي هذا الاستدلال تغاير المبدأين بمجرد التغاير
نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس
لحصولها في الآلة فجاز ان يكون مبدا الادراك والحفظ واحدا او يكون الصورة حاصلة
في القوة محفوظة وتتقدم الادراك لعدم حصولها عند النفس وافتراق القبول والحفظ
لا يستلزم تغاير المبدأين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس لشيء لان جواب
النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدا الكثير اما
بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدا القبول والحفظ يكون واحدا ومبدا انهما بجهتين على ان
القبول انفعال لا فعل ومن الجائز ان تصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما
قوله فالصادر عن الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة
المادة نفيه مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة في التخيل يستثبت الصور عند
حصولها في المشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعم لا يتحقق الا في الاخص كان استثبات الالوان
والاصوات وغيرهما مقتضيا له اقتضاء ثانيا والصادر اولا امر واحد والامور المتكثرة صادرة
بالواسطة ويجوز ان تصدر من الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا الجواب فاسد
لان الصادر من شيء لا يكون الا امرا واحدا شخصيا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر خاص
فهو غير معقول فالاولى ان يقال الادراكات انفعالات والذي سيبين ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا   بل انما هو قياس من الشكل الثالث وهو ان ما نقبل
الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فمبدا القبول لا بد ان يكون مغايرا لمبدا
الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات
ولا حاجة الى اثبات الكيفية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد لتاكيد تغاير المبدأين من اثبات
الكلية والعجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما
الوجدان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره
الا بادراكه وحفظه ونسيانه بين والثاني يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان الادراك
في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة
لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك
ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك التي هي آلة الادراك فهو مم وان اراد انها غير حاصلة للنفس مم

لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة
يؤيد المنع كما مر آنفاً والامام منع ان لزم بقاء لونه وانا لا نم ان الصورة لو لم تكن محفوظة
في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهو لان محل الخيال الجسم يتحلل
دائماً فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا يبقى انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها
مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد   قال الادلة المشتركة على وجودهما اما على وجود الحس
المشترك فلانا نحكم على اللون بانه غير هذا الطعم وعلى صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا
الطعم والحاكم بين شيئين لا بد ان يدركهما فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر وهو باطل
لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعاً واحداً من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع
المحسوسات اليه على التسوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس اما اذا كان
الحاكم هو العقل لم لا يجوز ان يكون مدركاً لهما بحصول صورتهما في قوتين وهذا ملخص اغراض
الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة
حافظة للجميع والا انعدم صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والفائت البتة وفيه منع
نظ فان الانسان اذا راى شيئاً يأكل يدرك لونه وطعمه معاً وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد
بانه انسان لا بد ان يكون مدركاً لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك
لزيد النفس ايضاً واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون
لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضاً وح تسقط الحجة اما جواب الشارح بان النفس مدرك الجزئيات
بالآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بسبب آلتين قال والذي يدل
على ابطال الحس المشترك ان الذوق يدرك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق
وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يكون الذائق الدماغ انا نجد خلافه فجاز ان يكون الذائق الكعب او
العقب وايضاً اذا ادركنا القوة الباصرة شيئاً فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار ادراك المبصر
فلا يكون ابصار الشيء ابصاراً ايضاً بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم وراى
البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور
في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحدة من الصور
محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع رعاية عظم الصورة واجاب
الشارح عن الاول بان ادراك الحس المشترك الذوق بتخيل الذوق وتخيل الذوق ليس في العقب بالضرورة
وكذا في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل البصر فلا يكون ابصاره ايضاً ابصاراً وفيه نظر لما مر من ان

مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة
في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس
ولا نم ان النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق
الكعب آفة وكذا الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل بحصول
الصورة في العصبة المشتركة والحس المشترك ولذلك قال على انا نظر ابتداء الابصار في الشعر
وتمامه عند العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قياس الصور
على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد
وقد سبق الاشارة الى تحقيقه مراراً   فان ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة
تدركها وتقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس وتلك المعاني
الجزئية ومما يخالف العقل فلا يكون عقلياً فلا بد من قوة باطنة غيرها تدرك تلك المعاني وهي
القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك بحضور الجزئيات ومعانيها هو النفس و
ليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا تدركها الا بالقوة جسمانية لكن الكلام في انه
لا بد ان يكون ادراكها الصور بقوة والمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين
بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك   ذكر علماء
التشريح ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساماً الى ما يختص باسم الاجزاء وانقساماً الى ما يختص
باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين ويبين في المشاهدة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان
الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الراس كان مقدم الدماغ لا محالة
اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء المؤخر ضيق ودقيق
واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين الغشاء
الغليظ ولما كان الازواج السبعة التي هي اعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان نصف الجزء
المقدم كالنصف من نصف المؤخر فلذلك نبت من جزء المقدم زوجان ومن الجزء المؤخر اربعة
والزوج الثالث من الجزء المشترك بينهما واما الى البطون فهو انه للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها
البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ
من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزءاً من جوهر الدماغ ينفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقار
منحدراً الى العصعص وهو النخاع وقد نبت العصب زوجاً زوجاً وفرداً من جنبتيه متوازياً ومتقارباً للاعضاء
فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعضاء كالاشجار على اطراف

الانهار وانا عبر عما فى روح النفسانى السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين
والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار الماخوذة من الجداول الكبار والاعصاب كالمضارع
اذا ثبت هذا التصوير فنقول لما اراد الشيخ ان يبين من مقدم الدماغ وقوة الابصار فى عصبتين
مجوفين عند ملتقى الزائدتين وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق فى القسم
الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منشاؤه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع فى
القسم الاول من الزوج الخامس الذى منشاؤه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشاء الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث
لان الزوج الخامس كما كان خلف الثالث والثالث فى الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون
نبت قسم منه فى الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع
من مؤخر الدماغ وانما وقع فى هذا الخبط لما راى فى بعض النسخ الكليات او فى كتاب الشفا هذه
العبارة بعينها وهى خطا والنسخة الصحيحة التى تعرض لها الشارح ان هذا القسم منبته بالحقيقة
من الجزء المؤخر من الدماغ اولعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادى الا
عصاب الاربعة من البطن المقدم لا فى الجزء المقدم وهو المراد من قوله لا سيما فى مقدم الدماغ
لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادى اعصاب
الحس المشترك الدماغ والنخاع ومبدا اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدا عصب
اللمس اما فى الدماغ او النخاع فالروح المصبوب فى مبادى الاعصاب التى بين الدماغ والنخاع
آلة الحس المشترك وانما قال لا سيما الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس
من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ لان بعض مبادى عصب الحس ليس
مقدم الدماغ بل اما فى الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان
لقوله آلة الحس المشترك الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كراس
عين ينبعث منه خمسة انهار من اعصاب الحواس الخمس والماء الجارى فيها الروح الحساس واذا
انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة فى مبادى تلك الاعصاب اعنى الدماغ
او النخاع واتصلت بالروح المصبوب فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال
ففى بعضها مبادى مثل المبصرات وفى بعض آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال لا اعنى بالتادية الادراك
النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة فيه صورة المحسوس بل بواسطة الروح المشترك
الذى هو آلة الحس المشترك والا فاد حركة للمثل الا استحالة حركة الكيفيات ولا بد لو تحرك المثل

توقف

توقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا الكلام عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا
على ان الصوت يتادى من الحواس الى الحس المشترك بتادى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتادى
الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا
لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات فى الحس المشترك وهى حاصلة فى الحواس فلو لم تتاد منها اليه
فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل
بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم فى مسلك الروح الى الدماغ وفى وسطه دائما
وفى مقدم الدماغ مثل ما يجد فى اللسان فيشبه ساهيا عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما
مر آنفا قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان
العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا فى الجزئيات
لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلية كما اذا راى شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو فربما
يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية
لا جرم يكون الدماغ كله آلة له اذ لا يجب ان يكون كل حاضر مستقر فيه مدركا هذا بناء على ما تقدم
من ان الادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفى هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم
ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم المتخيلة وهو مدرك بالذات
على ما تقرر فى الجواب عن الثانى فاقول ان الشيخ ذكر فى القانون لما قال الامام وهذا شىء ذكره
فى القانون كذب فى النقل بانه لم يحكم بالمغايرة فى القانون وبانه حكم فى الشفاء بان الحافظة
هى المتذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى ستا وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئى
عن الحافظة وتنساه فيقبل الوهم بقوة المتخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة
فى الخيال فيثبت المعنى بين تلك الصور فى الحافظة وذلك لان المعانى الجزئية لما كانت ماخوذة
من الصور فعند نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا والحيوان كما ادرك صور المحسوسات
ادراكا ما فى الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم تحفظها فى الخيال ثم ادركها فى حال غيبتها
وهو التخيل ولا يتم الا بالقوتين واذا زال عن لوح الخيال فيحتاج فى ادراكها الى تجشم احساس جديد
كذلك المعانى المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو
ملاحظة كرة بعد حفظه المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين وامر رابع
وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد
بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ فى الحافظة فهو الاسترجاع يحتاج

الى ثلثة اعمال فكر اى تصرف فى الصور وهو شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسى وهو شان الوهم
وحفظا وهو شان الحافظة فعلم بان لاحاجة فى اثبات التذكر والاسترجاع الى قوة سادسة
والحق ان لافرق بين التذكر والاسترجاع وهذا فسر التذكر بالاسترجاع فى القانون وصرح فى الشفا
بالاستعارة فى بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى و
الصورة عن الخزانة والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر فى بحث الخيال وانما هو
الناس لما فى اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاولنا اثبات ذلك بتوجيه طبى ولما لم يعرف
الاطبا الاصرون الا فى التخيل والفكر والذكر بعروض النسيان لتجاويف الثلثة لم يثبتوا الا
هذه القوى الثلث ونفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف فى اطلاق
الاعضاء عليها تسامحا واما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال
فان هذه هى الالات الا انه مخالف لما ذكرنا ولا من انما استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع
القوى ولما سيذكره الشيخ من تقديم قوة وتاخير اخرى وتوسط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب
الموضع ثم اعتبار الواجب هذا بيان للتى ثبت بين القوى موكد لما قبله فان الواجب فى الحكمة الثنائية
ان تقدم القوى التى تفيض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتاخر القوة التى تفيض معانيها
وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة والمعانى تارة والصور
والمعانى اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما سفلية
وتخص باسم الاجسام فلما كانت صورة المحسوسات من تسمى فى اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم
وكذلك نسبة معانى المحسوسات الى الروح لان الروح متكونة من بخار الاخلاط ودقايقها فلما كانت
المعانى بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفاتها ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات
والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على الاختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك
لان الحس المشترك والخيال لما باشرا الحس الظاهر يتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر فى مقدم
الدماغ فهما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرف
فيهما ثم عرض عليه بانه بيان خطابى لا يليق بالمقام البرهانى ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس
فى مؤخر الدماغ والذوق فى وسط فليس جعل الحس المشترك فى مقدم الدماغ لكن الشم والبصر فيه
اولى بان يجعل فى مؤخر الدماغ فيكون السمع واللمس فى موضع مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وفقه
بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ فى التجاويف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح وهذا ليس بطائل
اذ ليس الحس الا بالالات التى تنبعث منها الاعصاب الالهية فخذ لك على ان فى قوله السمع فى مؤخر الرأس

فيه

فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم
على ما لا يشتبه على من يتامل فى كتابه واما قوله وهذا القسم مسه من الجزء المقدم من الدماغ
وبه حس السمع فهو الذى فيما ذكره قال انه خطا دعا وقع من طغيان القلم او من الناسخ
والحجة التى اقامها الفاضل جرى على ظنه انهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها
الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان
يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم
بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون
هى المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معنى بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات
بالذات وللجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها وهذه غير مباينة بالذات
ان اراد بالتباين هو عدم التصادق على شى فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة
النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف فى الحقيقة فتعلقهما بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافهما
فان صفات المجردات العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام ان القوى الحيوانية لما كانت
متباينة بحسب الوضع حتى كانت كل قوة حالة فى موضع الاخرى وهى مبادى لافعال مختلفة فهى انواع
واما القوى الانسانية فهى ليست يختلف بالوضع بل هى قائمة بذات مجردة فلم يتحقق تنوعها بين
ذلك الوجه ولهذا قال كانها اصناف وهذا غير مناسبة واكتفى فيها بتقريب ما لا تحقيق فمن قواها
ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشيا وتصرفا فى البدن وهو فعل
منه فلا بد للنفس قوتين مبدا ادراك ومبدا فعل من وجهين لا دراك فى الملأ الاعلى والفعل فى العالم
الادنى وفى بدنه فالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التى بها تدرك النفس
الاشيا تسمى العقل النظرى والقوة التى بها صادرت مصدر الافعال تسمى العقل العملى واطلاق العقل
على القوتين بالاشتراك اللفظى واختلافهما من حيث ان الاولى منهما للانفعال والثانية مصدر
الفعل وجريان التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوتى النفس ولا القسم الادراك الى ضمن ادراك
بامور لا يتعلق بعمل وادراك باراء متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظرى الى قوتين والى قوتين
قوة ادراك الامور التى لا يتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة
وقوة ادراك الاراء التى يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه
القوة لان مرجعها العمل فان العقل العملى فانما تصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل
من ادراك مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو

للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتاتى بدون العلم مثلا لنا مقدمة
كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي كلي ادركها العقل
النظري ثم ان العقل العملي اذا اراد ان يوقع صدقا خاصا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي
من الراي الكلي كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به
وهذا راي جزئي ادركها العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي
فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لاراء جزئية ينبعث من اراء كلية عندها مستنبطة
من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية من مبدا النفس
بلا نهاية الاستكمال الى نهايته اما استعداد الكمال او نفس الكمال واستعداد الكمال اما استعداد ضعيف
او استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كا
ستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية
بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامي لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية
اما بحركة من الذهن وهو حصولها بالفكر او لا بحركة الذهن وهو حصولها بالحدس والمراد بالاكتساب
ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والا لم يصح قسمته
اليهما فان قلت الحصول بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولا بالحدس والا لم يحتمل الخطا ولا بالفكر
لان افادة المعلم المبادي المرتبة كافاضة العقل الفعال اياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن انتقال
ثم حركة فالجواب ان المعلم لا يلقي المقدمات فقط بل مقدمة مقدمة والتعلم لا ينتقل بالاختيار فهو يلاحظ
المقدمات ويرتبها ونحو ذلك ربما اختيارا للحدود والمستفيض من العقل الفعال وهو بين لا اشتباه فيه
نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكرا كما عرفها المتاخرون بالترتيب فلا بحث والا فلا
اقل من ان يجعل في اعداده واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كا
ستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل
المستفاد وللامام لما راى في نسخته واو العطف قال ان قوة الاكتساب تختلف قوة وضعفا فان كانت
ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي الحدس وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة وان كانت في غاية
القوة فهي القوة القدسية وذلك سهو في النسخ فتحمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب
لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان
تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يقم به الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك استعداد المحض
واستعداد الاكتساب واستعداد استحضار وحصول المعقولات ولا شك ان استعداد الاكتساب بحسب استعداد

المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة انما
هي في المشكوة وهي العقل الهيولاني والمصباح هو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه
انما يحصل باعتبار حصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر
والحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله تعالى يكاد زيتها اشارة الى الحدس وقوله
يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الاية لانه وصف
شجرة تلك الصفات جميعها صفتها فكيف يكون اشارة الى امور متباينة وبيانه انه وصف شجرة بان
لها زيتا يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس
والقوة القدسية فانها امور متباينة لا يجوز وصفها بالاخر فيقول الشجرة الزيتونة شيء واحد
فاذا ترقى في اطوارها يحصل لها زيت واذا ترقى في الزيت وصفا كاد يضيء فكذلك الاكتساب
انما هو بقوة نفسانية وهي الفكر ما دام ضعيفة ثم اذا قويت كان حدسا فاذا بلغ الى غاية
الشرف صار قوة قدسية فهذه الامور وان كانت بحسب الاعتبار الا انها ترجع الى شيء واحد
كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فمدلوله على انها ليست من عالم الحس
والا لكانت اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد مثل نوره ونعم
بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقا لاستلزام معرفة الرب
علت كلمته قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد وهو حصول المعقولات الثانية بالفعل
والعقل بالفعل هو ان يكون ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كان النفس اكتسب
المعقولات ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحضور مرات
والحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار بملكة
الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها
فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم تنحصر مراتب القوة النظرية
في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالعقل فهو العقل
المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا بالفعل مستفادا وهكذا
فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء وقد بقي
للامام ههنا بحث وهو ان هذا الاستعداد مع عدم المستعد له وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات
الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات
والاحوال وان عنيتم ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها

استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد وذلك خط يشتمل
مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس
بخلاف المتن واشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا
ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متاخرا عن الشعور بالحد الاوسط
وهو مناقض لما قال يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه انه هنا
سببين حضور التنبيه المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم
اذا تمثل الحد الاوسط شعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق
به فالشعور المتاخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض
قوله ان للحدس والفكر مراتب في التادي الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فبسرعة التادي
وبطوئها في الفكر ظ فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التادي من المبادي
المطلوب وربما يبطوء فمن فكر يتادى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتادى اليه في زمان طويل
واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة وبطوء وقال الشيخ
في الشفا الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فان بعض الناس اكثر عدد حدس واما
في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف
لما اعتبر بحسب زمان الحدس والحادس حضور المطلوب فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدا
المراتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقتضي هذا الزمان وقد يطول
واما الشيخ فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التادي وهو بعينه زمان الحدس فكيف
يعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفيه في العلم بالمطلوب العلم بالمبادي المرتبة على سبيل
الاجمال لفطانة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون
للاولين سرعة التادي وللاخرين بطوئه والاولى من الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني
وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطوءا فالاختلاف في الكيف
ثابت له اما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكران ربما يتشابهان في السرعة
والبطوء فكلنا هذا استقر للاختلاف في الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر اي من الاول فيه
الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التادي وبطوئها ووجود العدد اما عدم السرعة والبطوء
فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فان الحدس يتعلق القوة النفس فكلما كان النفس اقوى
كان حدسها اكثر ثم شرع في تقرير الحجة للنفس بالقياس الى معقولاتها لادراكنا احوال الادراك

وذهول

وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة
المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد في حالة الذهول لا شك
انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلا
فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون حاصلة بوجه مخصوصها لها اما في النفس او
في غيرها لا سبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا نفس
حصولها فيها فيستحيل عقلنا مع حصولها فتعين ان يكون شيئا غير النفس يرتسم فيه الصورة
المعقولة وليس جسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولها ان تلاحظ
صور المعقولات في اي وقت شاء فلو كانت خزانة الصور هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود
يرتسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال وقوله واما في القوة الوهمية لا دخل له في
الاستدلال وان قرره الشارحان من مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل
بالنسبة الى المعقولات ثلثة احوال كذلك الحس والوهم بالقياس الى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال
الثلث حتى ان ادراكها وحصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها فكما ان للوهم وهو قوة
تدرك في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة
مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس و
حاصل الجواب ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء الجزئي في جزء من اجزاء آخر يتحد في
النفس فاذا حصل فيها صورة فلا يمكن ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم
فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت الصور التي في الخزانة ان حصلت
عند المدركة لم يكن ذلك بنتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل
بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وصرورة مثل الصورة عند المدركة
ليس من الخزانة فان انتقال الصورة والاعراض محال بل من امر مباين فهب ان النفس اذا عاودت
بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال يقتضي مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان
صفاتها منه فلم لا يجوز ان يكون من امر مباين كما في الخزانة فنقول لعلهم لم يخلوا ذلك لكن
لما ثبت في ان الجوهر العقلي من شانه ان تفيض المعقولات اقتصروا عليه لان الخارج عن
الجسم لا يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا فالجواز ان يكون
نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا اذا وقع بين نفوسنا ومنه
اتصال لما ثبت موجود اذا ارتسم فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس

بالقياس اليه فالادراك يجب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات
مرتسمة فيه فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها
عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان
المرآة اذا حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى
ونسيانها بسبب زوال الملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما
في الخزانة وهذا الكلام دل على وجود سبب نقيض العلوم على النفس ذكر الامام ان حاصل
الحجة ان الانسان يحصر على المائدة ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا
وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ في الشفا لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا نسلم ان كل
ما حدث بعد ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا او عالما فلا بد
من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم
ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وانه الحامل يمتنع ان نقيض العلوم بخلاف
غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرار لا دلالة
الحجة على انه محل المعقولات وانه مدرك للطائف عه قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسألة قال الامام
هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه بحث عن تجريد النفس الا انه لما اثبت ان العقل خزانة للنفس وكان
ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكره ليدل على ذلك من غير احالة الى
نمط التجريد تحليطا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث ههنا مقصودا بالذات
بل بالعرض قال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لان الكلام ههنا في
النفوس الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن
الاجسام الها ذوات النفس لهذه الصفة لكن قوله ونبين اولا انها جوهر مفارق للجوهر الوضعي
عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شيء مغاير للبدن واما مفارقته
عن الجسمية فانما ذكره ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مغايرته للبدن كمالاتها الذاتية كالتعقلات
وكمالات آلية كالاحساس وبحث ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وتوابعها
بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس والبحث عن الكمالات مشترك بين
النمطين ولكن باعتبارين اشارة الى تمهيد اصل كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة
الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة

الوضع

الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث
ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهو منقسم انقسم الحال بانقسامه ضرورة
والا فلا شرع في تقرير الحجة تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا
مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية على اجزاء غير متناهية بالفعل
وانه مح وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على المط لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد
موجود فيها بالفعل فالواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى
اجزاء متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو مح على ما سيأتي ومع ذلك فالمط حاصل
لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو منقسم
الى اجزاء متباينة الوضع ليكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء
متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس
ليس بجسم ولا قوة جسمانية وهو المط لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء
غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية
بالقوة لانه ليس كل جسماني منقسم الى الاجزاء فاذن يمتنع الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من
الظ ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالض قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد
هو محل سائر المعقولات كما مر لان النفس يحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء
لا بد ان يعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليه اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات
النفس واما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق
قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت على عدم الانقسام
الى الجزئيات ولو اثبته لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو وجب لم يلزم ان يكون
مجردا بل المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال
الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده
فبقي ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما قررناه وهذا اسلم انه لا يرتسم فيما
ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل
الى اجزاء ويكفي فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة
الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة

مستدركة واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين فحملهما
الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما
بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم
الا الى المتشابهات اما انقسام الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذا انا ضمنا لا
واقول الاحتمال الثاني غير آت لما بين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي
الى الجزئيات على ان الاقسام الى الانواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات
لا يقال المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة من الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا
الانقسام جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص نقسام
النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السؤال الاول والسؤال الثاني على ايراد
شبهة على الدليل ومما انبه على التامل ما اورده المعلل من اطلاق الانقسام في سياق الكلام
على طول محاذاة متن الكلام ان يقال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات
منقسما الى اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك
فهو مشتمل على الخطاء وكان سائلا يقول لا نسلم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما
بالقوة ويكون حاله في منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصور المعقولة
فيجب انه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسياتي له مزيد تقرير   تنبيه على فساد هذا
الاحتمال وتقرير ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين ولا خ اما ان يكون حصول القسمين
في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلابد
ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصوله لهما
نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزءا آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل
عارضا من مقدار او عدد ونحوه لو لم يكن المعقول متعلق المهية بذلك العارض كان حصوله حصول
القسمين فوجب ان يكون متعلق المهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى
الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين هذا خلف والثاني ايضا باطل والا لكان
الصورة المعقولة معتادة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ويلزم
من امكان القسمة امكان الجمع والتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار له
عروض الزيادة والنقصان لان في اقل من ذلك المقدار يزداد فان اجزاء الصور العقلية لما كانت
متشابهة لها في تمام المهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كالكل بحصول المهية فيحقق

المهية بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل فيكون الجزء
الواحد كافيا عن الاجزاء الاخر في المعقولية فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان
فيكون الصورة العقلية مادية بعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها هذا خلف وهو الشرط
في القسمة الاولى وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط في الثاني بل كان
كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين
شرطا في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط
مفقودا لو كان حصول القسمين شرطا لمعقولية كل شيء وليس هو المفروض بل شرطيته لمعقولية
ذلك المعقول المنقسم وكذا يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده
معقولا والحق انه يجب حذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب اثر ثم في
هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لا يكفي ان يقال لو كانت الصورة
منقسمة بالقوة لم يكن مجردة عن اللواحق المادية فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك
اصلا والثاني ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصور المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات
فلا نسلم بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض
كما يعرض للحال المقدار الذي هو المحل والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة
لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم ولكن لا نسلم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي
ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما انها يكون مجردة عن جميع العوارض
المادية فلا   ليتم الفرق بينهما حاصلة ان الصورة الحسية والخيالية ينقسم الى اجزاء متباينة
الوضع بل حفظها النفس وغيبتها فلا نسلم الانقسام هو كذلك وهذا بازاء ما قبل الصورة العقلية
لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما فهو ابينا وعلم
ان الوضع ههنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى
اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا يقوم
بذي وضع وايضا لا يصير ان الصور الخيالية ذات وضع لان من الصور الخيالية ما هو معدوم
ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدوم فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة وهي نسبة
بين الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء الى ذلك   واعترض الفاضل الشارح هذا ان اعتراضان
على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض
عدمية باطل لان الصورة العقلية شخصية حالة في شخصية فيستحقها وحلولها فيها وغيرهما

ومعاندتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس لاعراض غريبة عن مهيتها فلم لا يستحيل حصول
الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لا يستحيل حصولها في
النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست
مادية الثانية انه لو ثبت تجرد الصور العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال
في المتحيز ذو وضع واليه اشارة بسبب محله الى آخر ما ذكره ولم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية هل
تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها
الشيخ على وجه آخر اقرب مأخذا الاستدلال من قياس واحد والامام اسلم من قياسين واعلم
ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع هاهنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام وهذا ايضا
مما يقوي اتحاد الحجتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصور الخيالية ليست ذات وضع
لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واجاب ايضا ان عينا اذا حلت في عين فان كانت
احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك
على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي غير قابلة
لشيء من انقسام احديهما او وصفها انقسام الاخرى او وصفها وهل النسبة التي بينهما وبين
النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة
ولا حلول العرض في الجسم فان الصورة والاعراض متمانعة فان الصورة المائية لا تجامع
الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البياض وصورها في العقل تجتمع بعضها مع بعض وايضا
الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها
للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف
الصور النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا زالت تحتاج في
استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور المادية اذا زالت تحتاج لعادتها الى مثل
السبب الاول   واما اعتراض المستفاد هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية
والخيالية الاول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض
بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع بالعينها
كما ان الوهمية انما تدرك المعنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث كذلك ولا شك ان ادراك
معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لابد ان يكون جسمانيا
هو الاحتمال الثاني قوله هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم

وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة
جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكل
الى الجزئيات وما منعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذلك وفي ايراد السؤال وطلوع
تنبيه على الفرق بين القسمين والشيخ ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد
المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات الجزئيات او لا وغير المقومات اما كليات او جزئيات
وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول
بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون
الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض بكليتها مع انه معقول بل الوجه في كلامه ذلك ان كل كلي لا بد من
انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف
واما انه ينقسم بانقسام آخر فقد يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك
الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدل الشيخ على تجريد محله فكانه
جواب سؤال وهو ان يتوهم ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم
المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في جزء البسيط
حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف الكلام لما بين ان المراد عدم انقسام المعقول الى
الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام
المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك   استدراك قول الشيخ انه يعقل بالقوة الغريبة
الى الفعل لقائل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما ان
العقل يعقل المعقول بالفعل او لا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالما عن النقض و
ان كان يعقل بعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المطلوب لكن كلام الامام
في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل التعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه
بالنظر الى نفس التعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة بحسب اقتران
الصورة موجودة بالفعل بشرط سيذكره وهو قائم بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود
الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمطلوب ان كل معقول اذا كان
موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى مهيته يمكن
ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته من كونه
للعاقل وقد بان ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا بالمعقول آخر فلو فعل لا تم ان يكون الشيء معقولا هو

مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل فح لا يكون مقارنا له فنقول المراد بالمعقول
ههنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل عاقل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون
عين العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان مهيته ان يقارن معقولا
آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا اذ لا يكون فان
كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة مما نعة من التعقل فلما لم يكن
ان يكون معقولا لم يكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا امكن ان يكون معقولا
فان كان مجردا فلا مانع من ان يقارن معقولا آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول
الآخر مقارنة للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله
او شئ آخر انه كان يحمل على الصورة المعقولة ففيه نظر لان قوله لا نسلم لا ان يكون فانه ممنوع في
الوجود استثناء عن القايم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها والجواب لا يحمل على شئ
بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة
او شئ آخر لو فرض لان ذلك الشئ موجود في الواقع ولهذا اورد شيئا لا يجب المانع في حكم ومسه
وكذا في قوله اى كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا التكرير شرط انقيام بالذات
ولا فائدة فيه بل الظ من كلام الشيخ ان يق وان كان حقيقة مسلمة من المادة او من المانع فانه قال لما
ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر فان ذلك معقول قائما بذاته فلا مانع من مقارنته
معقولا آخر اذا كان ماديا فان المادة تمنع فلو كان مع انه قايم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع
امكن ان يقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا وقوله ونقرر الكلام في ضمن ما يلزمه
ذلك انما قدر ما يلزمه جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره الا انه
فيما يلزم عقله بغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع
جزء من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم
لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع
ليس جزء الامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك فانا لا نسلم انه ما لا يكون جزءا من الشئ
لا يكون في ضمنه فانه يق فهمت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله
في ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شئ آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه آ
من الظ انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فمنتظم لان
المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ذلك

يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يق وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة
الاولى فغير ترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته اللهم الا ان يق
ههنا دعويان اصلهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد
اثبات الدعوى الاولى بين الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وح يندفع
الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قال الفاضل الشارح المقصود هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه
يمكن ان يكون عاقلا اى عاقلا لذاته حتى يبطل بقية الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عاقلا
وعاقلا ومعقولا كما عنونا الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون
معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن
ان يكون يعقل مع غيره امكن ان يقارن مهيته مهية غيره بناء على ان تعقل الشئ هو حصول مهيته
في العقل وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول
المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تاخر الامكان عن الوجود وانه
مح واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة
المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المط واما نحن فلا
نسلم فان يق لا نسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه فلا نسلم ان كل
ما يصح ان يكون معقولا لا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الآخر يستلزم
اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما
الاخرى حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صور المعقول مساويا له في الماهية سلمناه لكن
لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل لان حصوله في العقل
هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة احدى الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل
مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تاخر امكان الشئ
عن وجوده بل تاخر امكان نوع عن وجود نوع آخر لان سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن
ان يقارن معقولا مقارنة احدى الحالتين للآخر لامكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول
ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم فيه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي
هي التعقل ولئن سلمنا تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة
مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حين المجرد في العقل
اما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فلم ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب

عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما هو بريء من الشوايب المادية
الخ فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا الحكم لانه لم يبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع على
انه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب
عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فقد يشك عند العقل ح وهذا التميز
هو الذي نسميه صورة فلو لم تكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا
ضروري واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال المطلق للمقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة
معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني
مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل لصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة
فذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد المعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج
فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر
ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول امكان مقارنة المحل للحال
وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم
صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض على ما اعترض
على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقولية المجرد التي هي مقارنة للعاقل
سقط هذا السؤال ثانيا لان صحة هذه المقارنة لو توقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو
عين هذه المقارنة لتاخر صحة الشيء عن وجوده وهذا محال وهذه الملازمة لا غبار عليها وغير
ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما الزم صحة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال
لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن للمقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا فرض
في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد
امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يوردها المعلل نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف
صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بعد حصوله بان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه كيف لا يكون
كك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي تستحيل ثبوتها للمجرد
موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد في الخارج واما السؤال السادس فهو انه غير وارد على
الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجودي
ففيه وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على
ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج

امكنت

امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب على راي الشيخ حيث قال فمن شانه ماهيته ولم يرد ما ذكره
الشيخ وتورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول
يمكن ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن ان
يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا فلنا لم لا يجوز ان يقول المراد بامكان مقارنة المعقول
فان اردتم امكان مقارنة الحال للحال وامكان مقارنة الحال للمحل فنسلم ان المعقول يمكن ان يقارن
معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل
للحال فهو مم والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم
امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمناه فقد تم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل
يكون المقارنة ممكنة بحيث المعقول في المعقول سلمناه لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية
لاجل تحقق المانع فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيجيء واما السؤال الآخر فقطع عدم وروده على هذا
التوجيه واما توجيه الامام فيجيء لفساد الكتاب والله اعلم بالصواب ولعلك تقول ان الصور
المادية لا ترتاب في ان هذا السؤال في الصور المادية ظاهر فانها اذا كانت في الخارج كانت
عاقلة ومهياتها العقلية هي مهياتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا
موجودة في الخارج فالمادة تمنع عقلها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير
عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها الى بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فارادها ارشادا
الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصيلة في الوجود
والعاقل يجب ان يكون متاصلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول
الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصورة العقلية مخالفة في الحقيقة اما
فلامتناع اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلان لها صور الماهيات المختلفة وبين مطابقة
فح يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطء
الماهية لا جرم كانت محلية الحركة للبطء اولى من العكس فكذا ههنا هذا اعتبار الامام وهو يتوهم ان
اختلاف السنخ والماهية يقتضي كلية محلية احدهما وحالية الاخرى فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال
ومحل فيهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطء محلا للحركة
المخالفة انما يكون كذا اذا كان هيئة وصفة لمخالفة الآخر فكان سايدة بقول لم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية

وصفة للاخرى وح يكون الصورة العقلية عاقلة فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين
متساويتين في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما منعكس فيه فلو كان احديهما صفة
لكان احدهما حالة في الحال وفي المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلفت نسبتهما والثاني ان كل واحدة
منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب مهيته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الاخرى وفيه نظر لان
اللازم الشيء الذي لا يمكن تعقل الملزوم بدونه فالكلية غير صادقة واعلم ان سؤال الامام ليس صفة
وهو انا لا نسلم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة
لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الاخر الحالية كما في الحركة والنقطة وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون
احدهما حالا في الاخر لو كان هيئة ومقوم وذلك في الصورتين العقليتين محال فاما باقي الكلام في خارج
فاستدل والجزء المشترك القسم الثالث لم يذكر لانه هو مطلق المقارنة ومفاضه هو اضافة المحل الى الحال في
على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالعرض لانه
كونه موجودا في الخارج مستعدا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال   واعلم انه لم يحكم
جواب سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية قابلة للادراك لعدم استقلالها متقوضا
الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بانه لم
ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احديهما بالقابلية والاخرى بالمعقولية والقوى الحيوانية
بالقابلية بالنسبة الى الصورة والمعاني والاظهر في الجواب ان القوى الحيوانية اصيلة في الوجود وان كانت
مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية وظهر الفرق   واعترض الامام بانه نقض على ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه
معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا
اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون متصورا
سيفطا اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول مما قارن النفس مع
الغواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحال عقلا هيولانيا كانه ما انطبع فيها فاذا خرجت من القوة الى الفعل
اذا حصل العقل للنفس تجرد عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وتصير عقلا بالملكة فيكون
في الحالة الاولى قابلا المعنى المعقول مع الغواشي وهو بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعل متصورا
ينطبع فيها ههنا المقارنة مع الغواشي متعقل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي
متعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليعمها والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقا
مع الغواشي والتصور والمقارنة المجردة عن الغواشي والذي لزم مغايرة المقارنة مع الغواشي لا مغايرة

العقل

العقل المغايرة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هي مقارنة
الحال للمحل والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كذا الشيء
المحسوس البديهي اذا ترقى في الاحساس الى التخيل يكون مقرونا مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة
ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس ح عقلا هيولانيا لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما
عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا
قارنه معنى معقول مجرد التعقل والاتصال لا ما يرتب الحلول وبالمعنى المعقول المعنى الذي نعقل بالتجريد
وعلى هذا يتم العناية والاصح في هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول
وهو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شانه اذا وجد في الخارج ان يتصور وهذا بالحقيقة
اعادة لما تقرر من قبل   ولعلك تقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول
مع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لا نسلم
في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع عنها مفقودا وهو مم وهذا هو السؤال
الذي اورده الامام واشار الشارح الى انه لا يجدي بعدو في هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى
التعقل فقط لا انهم قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا
فلان الجواب ح لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم لمهيته قوله ح يسقط اصل السؤال قلنا
لا نسلم بل هو باق لان استعداد المقارنة لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر اخر وهو
المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لا بد من تقديم مقدمة
وهي ان الموجود في العقل عين الموجود في الخارج والا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول
فصول الادراك وانه الموجود في الخارج قائم بالذات ولو كان عين الصورة العقلية لكان القائم
بالذات عين القائم بالمعنى وهو مح وانه اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقل
عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه الخارجية موجودا في عدة مح واذا ثبت ان
الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في المهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج
بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند
العقل كانا شخصين بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص وما لها اشخاص لا بد ان يكون كليا
فالجزئي الحقيقي كلي هف فنقول هذا يجب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد المهية اذا تحقق
هذا التصوير فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لا نسلم انه يمكن مقارنته
للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهيته النوعية لكن

الممكن للشئ بالنظر الى مهية النوعية لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية
ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاص فلا يلزم من امكان المقارنة للمهية امكان المقارنة للمهية الموجودة
فى الخارج بل يجوز ان يكون المقارنة للصورة العقلية التى هى شخص من اشخاص المهية اذ لا يمكن للشخص الموجود
فى الخارج اما بعدم الشرط او وجود مانع وفى قول الشيخ بحسب مهية النوعية اشارة بطبيعة الى ان الصورة
المعقولة والموجودة شخصان للمهية وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة فى الخارج وتمام
مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لهما فهى بالقياس اليهما موجودة منسوبة الى النوع لا نوع بالحقيقة كما جاز
ان يذكر فى سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم الشرط او وجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين
وهو المانع فرض الشارح كيفية المهية الاقتصار وذلك ان للمهية اذا قامت بذاتها فى الخارج تصير ملحوقة بلواحق غريبة
متخصصة وغير متخصصة ينفصل عن المهية التى هى مستمر فى العقل بجاز ان يكون بعضها مانعا عن المقارنة واما المهية
فى العقل فهى مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شئ يكون مانعا للمقارنة وكان سائلا يقول هب
ان المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها معشاة بالغواشى الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شئ منها شرطا
لامكان المقارنة فاجاب بان المهية العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انه يعقل الامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق
الخارجية الغريبة والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبقة فى العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية
وقد سبق انكليتها بالاعتبار الاولى وبالثانى والنظر ههنا ليس الا فى الاعتبار الاول فالمهية التى انما
فى الخارج قامت بذاتها وهى بهذا الاعتبار غير مقرونة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها
لاجل شرط فلا دخل هذا فى كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار الشئ لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية
وان كانت غير معتبرة فى النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شئ منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة
انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشئ منها دخل فى عروض
الامكان ومجال المنع باق   تقرير الجواب انه استعداد المقارنة اما لازم فى الحالين او لا حصول له الا عند
الارتسام فى العقل وح اما ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون
حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لتعين المهية لكونها معقولة والمهية المعقولة
غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا لكفى فى الاستدلال فتبقى
استعداد المهية اما بالذات او بغيرها والثانى بط فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط
والثانى ان ما يلوح من كلام ان القسم الثالث هو ما يكون استعداد المقارنة فيها مطلقا وليس كذلك لان
التقدير انه الاستعداد ليس الا عند الارتسام فح يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد فى حالة
الارتسام وهو لا مطلقا فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثانى بط

باقسامه فتعين الاول الثالث ان القسم الاول مستدرك لانه يكفى ان يقال استعداد المقارنة اما مع المقارنة وهذا
او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث المط الرابع سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة فى
البحث لانها مقارنة المهية لمعقول وح يكون القسم الثانى وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا
الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد ح لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى
ما قبلها وما بعدها بل يكفى ان يقال الاستعداد اما لازم فى الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام وهو
بط لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشئ معه وانه مح ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه
فقال قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل اشارة الى القسم الثانى فى التقسيم الى الاقسام
الثلثة وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول وتنافى قوله فيكون
عطف على قوله مكتسبة وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد
واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام هو
المقارنة فلعله لازما لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر عنه فاقيم الملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا
والارتسام فى العقل وان لم يكن بانفراده قوله مقارنة المهية لمعقول فلا حاجة اليه ثم لا انه ما ادعى
الا ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثانى وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة فقط
انه لا فضل لتلك المقدمة فى هاتين الدعويين نعم يحتاج اليه ههنا فى بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول
الاكتساب اشارة الى القسم الثانى بما ذكرناه وكان الواجب تاخيره الى هنا وكان قوله فى بيان المعنى عند الارتسام
فى العقل الذى هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن فى وصف الاكتساب بالمقارنة فائدة فى بيان المعنى ويمكن
ان يقال ايضا ان حصول الاستعداد لما كان تابعا الى الاكتساب المقارنة عبر عنه لكنا لا وجهنا كلامه بصالح القول
والتنافى قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب المعطوف كما وجهه فى قول الشيخ والانسب
بتوجيهه او ولا التنافى فان المعنى ان المهية لو لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام كان حصول الاستعداد
مع المقارنة يلزم مح وفى قوله فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له اشارة الى بطلان هذا فساد
القسم وفيه نظر لان هذه العبارة صريحة فى تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد
مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اى حصل الشئ ثم حصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة
المعلوم وح يكون هناك ضميران فى قوله فقط راجع الى الشئ وفى فاستعد وهو عايد الى المهية سواء بل الشئ
اى حتى حصل الشئ فاستعد المهية له ولا بد ان يقول بان قوله او لم يكن استعداده لشئ وقد كان عطف على
قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول على زعمه والنظم انه قال
فيكون لم يكن او لم يكن كما فصله الامام وحاصل كلامه فى توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها

في العقل او لا يتوقف فان يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لاحقا للمهية
وح يسقط الشيء وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد
الامرين تاخر استعداد الشيء عن وجوده موصوفا بالشيء من غير استعداد له وهما محالان فحمل قوله وان كان
انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما
مع حصول الاكتساب على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فضل العناية بالبديهة وحصول الاكتساب
الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في قوله ولم يكن بمعنى الحشو او والا لكان المناسب
الواصلة اذ المعنى الان لا ارتسام مع الاستعداد ثم قد ذكر البيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام
توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة
اخرى حالة في محلها والاجزاء لها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة ممنوعة
لا يلزم توقف صحة الحالين على حلولهما في المحل يتوقف صحة مقارنتها على وجود المقارنة فانه اذا حلت
احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني
فالملازمة صحيحة لان الارتسام يلزم بالضرورة فتوقف صحة المقارنة على حصولها لكن غايته هذا
ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان
يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها
انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان
لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل
الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة
المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يتكلف ويراد
مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه يتوقف
صحة المقارنة المطلقة على الارتسام يتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن
لا نسلم انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها قول الشيخ بالملازمة وردهما
وترك المتن غير مفسر وهذا انظر الشارح وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين
ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه نفى قول الشيخ فيجب ان يكون هذا
الاستعداد قبل المقارنة في المهية لا دخل له في توجيهه اصلا وهو على كلام الشيخ كيف ما توجه اشارة
الى انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل الاستدلال انه مقارنة المعقول للمهية ممكنة
في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان يكون عاقلة وح

اشتراط القيام بالذات او بغيرها والاستثناء بالمبادي الثاني النقض بسائر المبادي بانه كان ينبغي
بالذات او بغيرها فان المهية المعقولة فيما يمكن ان يقارنها معقول آخر فلم يكن مقارنتها في الخارج
لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان يكون عاقلة الثالث انا لا نعقل مقارنة الحال
ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حالة الانسان الى
الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج بقيام المهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما
للشيء في العقل له في الخارج فليتأمل وهو جواب كل آخر لما حكم باستلزام استعداد المهية
لمقارنة المعقول استعداد المهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة
حصول في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان الطبيعة الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في
النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد فالاولى ان يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها
النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان المهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج
يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى نفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراك النفس شرع في
وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي تصدر عنها اما بشعور وارادة
من الحركة الاختيارية الا بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس
النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومباديها تسمى قوة طبيعية واما ان لا يكون كذلك
كحركات النفس وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى
عند الاطباء ثلث اجناس لانها اما يكون مع الشعور وهي القوة النفسانية او لا مع الشعور ولا مع
واما ان يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية او لا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية
ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص ولاجل النوع ولاجل الشخص اما لبقائه
وهي الغاذية او لكماله وهي النامية وما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل
الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظ واعلم ان الحرارة الغريزية
هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به
الهضم المعدي وبعض الفضول وفي الكبد جزء منها يطبخ لطائف الكيلوس ويحصل الاخلاط وكذا
في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يبخر الدم بخارا هو الروح ولعله المزاج يستعد لقبوله و
كذا في سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاسطقسية النارية
التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاسطقسات افادتها طبخا وقواما والتياما وقال ارسطو
وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولا نسبة لها من السماويات

يناسب جرم السماء حتى يستطيع قوة محيله توعمل الاجسام الحالة هي فيها شبهه بالاجسام السماوية
في قبول الحيوة وهو امر الحق اما اولا فلانها بالموت والاسطقسات باقيه وكل ذلك سو البدن
ونقص واما ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت الافعال الطبيعيه وجوده كما في بعض
الانسان وفي بعض الاوقات وليس هذا شان حرارة النارية فانها تضر بالافعال عند
الاشتداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصغرت وامتزجت حيث وتفاعلت
والغدت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت كيفيه نفسانيه متشابهة فكيف يكون هذه
الحرارة المحسوسه في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة توثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين
اجزائها الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحرارة لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة
نارية لسوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمن ولا سيما اذا دامت الحرارة في ادائها
كافية فهي الغريزة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية ومن ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف غير
لداع حافظة لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها ينسب اليها كذا حانة البدن و
بقي حرارة غريبة ولا يبقى برودة غريبة وكذلك لان حركتها الرطوبة دون اليبوسة بقي رطوبة غريبة دون
يبوسة غريبة اذا عرفت هذا عرفت ان الشيخ اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية النارية بعطفها
على حصول الاجزاء المادة وبينها في قوله فالحرارة فان بعد ذلك وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته
نسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفيه فاعلة ان الحرارة الغريزية صادرة
من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرح به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة
فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل
هو الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي
الغالب على البدن والثالث ان قوله فالحرارة يقبل البدن على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري
يؤثر في الرطوبة لكن تاثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفيته الحرارة وقد اندرجت في المزاج فكيف
يؤثر وتحلل وتخدمها الجاذبة القوة الطبيعيه اما ان يكون فعلها الا لفعل قوة اخرى وهي
المحدودة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد ما يتحلل وهو ليس يفعل
قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزائد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية والخادمة واضح انها خادمة
صرفة اوليس لها فعل الا للغاذيه والنمو والسمن يفترقان معنا سبب الانقطار في الزيادة
اي زيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص
وان تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يخص بهذه

الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان السمن لا يزيد في الطول غالبا
وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فلكها انها عم السمن
سائر الاعضاء حتى الرأس والقدم في سن النمو هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة
في الاسر تحصل المني ونقد الدم لاكتساب الصور المنوية تستعد بعضها لصورة عضو وتنقل مع المني
الى الرحم وهي قوة المغيرة الاولى فيتصرف في المني وتنقله الى جواهر الاعضاء حتى يصير مادة الدماغ
ومادة العلة ومادة الكبد الكبدية لك فتفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته
الخاصة به فتتكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لابد للغذية في تحصيل جوهر البدن اولا
وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل جوهر العضو ويصير جزءا وهو الالتصاق ثم تشبيهه حتى
ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة والحقيقة المشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة
تحدثها هذه الثلث والظاهر الاول اذ ليس للمغذية فعل غير الافعال الثلثة لكن الشيخ جرى
على مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر
العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لانها مغيرة اولى لان تغير
خلق العضو لغير المشبهة لتغذيه والاول متقدم وعلى عبارة الشرح سؤال وهو ان هذه
القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة المصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة هي معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص
هو المحصلة للمادة النوعية فالمقسم العام والقسم الخاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف
فيما بين الاطباء الذي دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع الخادمة
القوى الطبيعية لكن انما لم يذكرها لانها من قوة المولدة حيث يتم فعلها الا لانها قسم منها
واما قوله والغاذية والمنمية تخدمان المولدة لما تم فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كان
المادة المجردة للتوليد لا محالة اقل من الواجب لتشخص كل ما جعلت النفس المدبرة لذلك المادة ان
يضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا في مقدارها في الاقطار فهذه القوة المصفة
في الاقطار بين القوة النامية والنفس المدبرة لذلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية
على ما ذكر في اول النمط من النطفة يكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب
الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حمل للغاذية والنامية الخادمتين
على غاذية المولدة ونامية وقوله بانتقال المني الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان
النفس الانسانية ومع انه لم يقل به احد بعد وايضا يقتضي ذلك ان يكون المراد من المولدة

فى قوة المولدة للمثل بعث بعد القوتين المفصلة وهو بينا فى تقسيمها الى محصلة و مفصلة
وكلام الاطباء ان الخادمة من غاديتين الولدين ونامية هما اما صدمة الغاذية فلا ذن للتن غاد
من فضله على الاحسن واما صدمة النامية فان يعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يجئ الى
الهيئة الصالحة التوليد ولذلك لا يتكون المنى ولا يحدث الشهوة لا بعد عظم الاعضاء وله
فيقف ايضا عند القريب من تمام النمو ليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين وقد يكون
السحوضه ايضا والحق ان وقوعها حين لا يفصل من المادة التى تحصلها الغاذية شى يتصرف فيه
المولدة كما ذكره الشيخ   لانها يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس ليس بسديد وانما الصحيح
الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل بعضها المذكور اولا وفاعل يصد
النامية   الافعال الاختيارية لان القصد الى الافعال الاختيارية يصدر الا فعال النباتية
عما يصدر عنه افعال الاختيارية من غير تكسر لكنه خلاف الظاهر   واعلم ان لهذه الحركة مبادى الاربعة
لانه لابد فى الحركة الاختيارية ان يتصور الشى نافعا يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشى ودفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيحرك
الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الا
ذلك عن الشوق كما يدرك ان له فى طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم
انما يحصل بعد الشوق فيكون العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع ان له شوقا وعزما
على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادى يسبقه هذه الافعال الاربعة وبين افعالها مغايرة
يمكن انفكاك بعضها عن البعض لا جرم اثبت له قوى اربعة هى مبادئها فالتصور للنفس بحسب العقل
العملى والشوق ان كان الى جلب نفع فيحسب القوة الشهوانية وان كان دفع ضرر فهو بحسب القوة
الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بقوة محركة متوقفة فى الفعل فاذا توهم يقع شى او وجد عنه اطا
القوة الشوقية واحدثت الشوق ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمة فينهض القوة المحركة
المنبثة فى مبادى الفعل المتصلة بالاعضاء وهى الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل
قبضا وبسطا شيئا وارخاء كما يحرك الاصابع عند العزم على الكتابة وكما افردنا بيان سبيل معلومة
فطبع القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لفصل النفسانى فتعبر عن معانيها   اشارة الجسم
الذى فى طباعه ميل مستدير ربما توجه هذا الدليل بان كل وضع اوجد بتوجه اليه الفلك بالحركة
المستديرة فيكون تركه ذلك الوضع والحركة عن التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية
يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة

واحدة وانه قح وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع واحد ليس توجها الى ذلك الوضع لا
بتركه بل غايته الى وضع مثله فالمتروك ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال فى توجيه الفلك بالحركة
بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم تركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب
الشى وتركه لا يكون الا بالاختيار فى الاعراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير
ارادة فيمتنع ان يكون شى واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان فى وقتين فقوله او المهروب عنه
بالطبع مقصودا بالطبع اى الذى مهروب عنه هو الذى كان مقصودا بالطبع وانما ذكر
هذا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين   وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذى
يطلق على كثير محصور ربما كان جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكتب مشيرا
بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس المحصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا
على كثيرين مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل اعتبارات يكون الشى محمولا على كثيرين غير
محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان الغير
المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما ينشأ من لفظ الحمل فان
مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطاة وهو الحمل فى المتعارف
المعروف ليس الاطلاق اللفظ واراد المعنى فان كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين الاطلاق
اللفظ واراد المعنى وقيل المثال هاهنا هؤلاء الناس على كثيرين فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين
محصورين بقول ولا قح يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له فى التمثيل وثانيا ان اريد يحمل
هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا ان كان نعتا
اطلاق لفظ عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل الجزئى يصدق على كثيرين محصورين
وايضا لا نسلم ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرض
انه محمول على العدد المحصور لهم ليس محمولا على واحد واحد منهم واحترز بالقيد عما يظهر لو كان هناك
معنى يحمل على واحد واحد من محصورين ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس الا احتراز
بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة فى الخارج التى يمكن انحصارها
فى عدد بل الى الافراد الموهومة التى لا حصر لها   فالمحرك الفاعل انما يقتضيها لا لذاتها بل لشى آخر
ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة
بحسب ذاتها والشبهة انما نشأت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا
يقتضى لذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فقال ان المحرك لا يقتضى الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة

ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى الطبيعة لا لذاتها الطبيعة بل بتوسط شيء آخر وتكون
الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط آخر هو غاية اوله وهذا وفي جلي فلا دمتقل عنه والحق انه لا حاجة
في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوجه الى الغرض فامتنع ان يكون مطلوبة
لذاتها وقولهم في تعريف الحركة بمان سائر ديقولها هم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك
ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات
فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان
سائر الكمالات اذا حصل الشيء لها بالفعل لم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة والثاني
ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الكمالات متادية
والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة فيكون تلك الحركة متادية اليه فوجود
الحركة يتعلق بقوتين قوة التأدي منها وقوة الامر المتادي اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة
وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر الكمالات كل واحد من القوتين امكن ان تعرف الحركة بكل واحد
منهما فمنه ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه ان الحركة كمال لحصول الجسم
بالقوة في الشيء من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك المكان لكن
يستغني عن ذكر الاول ح وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول للجسم هو بالقوة في شيء
آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصورة النوعية
كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها
لكن حصوله له لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة هي التأدي الى الكمال الثاني لاجرم اختير في
تعريفها بالقوة الثانية وقيد الكمال بالاول وانيت القوة الاولى قوة هي منه والثانية قوة
وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى والتعيين لا ينافي الكلية جواب سؤال العنوان المقدم
لما كان معنيا كيف ينقسم الى جزئي وكلي والحاجة لا حاجة الى التعرض بعبارة التعيين ويكفي ان يقال
ثبت ان حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك
الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله
والقوة الجسمانية ليس من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب الرأي
الكلي لا ينبعث منه شيء لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد الكلي نسبته الى الجزئيات
على السواء فلا يتخصص هيهنا مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي فكما انه ينبعث من

الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصص
دعوى كلية والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية او الشعور الكلي وما بقي كلام الى قوله فلانه
لا يتخصص بجزئي من دون جزئي آخر برهان عليها وقوله والا لنسب مخصص اشارة الى كيفية
انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا اريد بذل الدرهم فيدرك
الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بدله وفيه نظر لان المراد بذل الدرهم مطلقا وهو الشعور
شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن
ان يقع على انحاء شتى والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد التشخيص وتحرير الاشكال ان الحيوان يريد تناول
الغذاء مطلقا كما اذا اراد اللحم او الخبز وهو ارادة كلية ويتناول اي غذاء يجده فهي صدور فعل جزئي بحسب
الارادة الكلية والجواب انا لا نسلم ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء
جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء آخر فقد تم الجواب
بدونه لكن يمكن ان يكون جوابا بالسؤال وهو ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية
فانه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيل فربما يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو
الذي تخيله فيقوم مقامه ويتعلق ارادة جزئي اخرى جزئية به وافقوا اذا رجعنا انفسنا فلا شك في انه
اذا اشتهينا غذاء وناكله فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرض تخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل
فان الفعل هناك يتناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي وكذا في قطع المسافة
هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكانه هو المراد بقوله
وهو الاستدلال بتصور الحركة من الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال
في شيء والمثال انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد
انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعه تخيل حركة اخرى فاراد قطعه
وهكذا اتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما يمثل ذلك بصاحب الشمع الذي
لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاءت مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي
واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان
تخيل الحد من المسافة لا يوجب قطعه وهذا استشهاد فانه اذا اردنا اصدار فعل فنحن
نعقله اولا حتى نريده ثم نتخيله ثم نوقعه وهذه السلسلة في الانفعال بالعكس فان الشيء
نوجده ثم نتخيل ثم نتعقل فاذا تصور ذلك الفعل كليا وارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي
شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق ومن القوى الشهوانية والغضبية و

ثم ارادة او كراهة عن القوة العازمة ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك الفعل فيتم الفعل
كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكره وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي
بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده
وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله
في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان تقتضي
تشخيص الحركة بما اعترف به ليس كذلك لان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على
سبيل البدل في زمان واحد من مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة
كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية وتقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية ثم اورد المعارضة
هذا الكلام يوهم بان الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل
على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي لنسبته
الى الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات لا لمخصص ورد على سبيل المعارضة
ان العقل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان ادراك الجزئي بسبب
الخ واما ثانيا فلانا اذا اردنا حركة فردا تحاول الا حركة من حيث هي الخ واما ثالثا فلان ارادة
الجزئية حادثة فلا بد لها من علة وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين المتقدمين
قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه
معارض بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة الخ وهذا تسليم للمدعى ومعارضة
للدليل والمعارضة تسليم للدليل دون المدلول فيتكرر المعارضة بعد التسليم خارجا عن قانون
العقول وهذه المعارضة سؤال لا يختص بالارادة الجزئية بل نظيره في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل
على سبيل التعاقب والتسابق انما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كان علة موجبة واما اذا كانت
معدة فلا ولذا فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة علة لارادة
حركة لاحقة ثم اذا وصلت الحركة الى حد معين يكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا تجامع الحركة لاستحالة ارادة تحصيل الحاصل الموجود
فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل بتوسط تعدد جهة العلة وهذا القدر
كاف في الجواب الا انه اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في الكلام وانت خبير فيه
ثم قال ومع القول بالارادة الكلية فلم لا يجوز اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور
تقريرها انه لو كان المراد الكلي بنسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا مخصص جزئي فيها

الانخصص

بمخصص لكن لا نسلم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو استعداد
القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء وتخصيص البعض منه لاستعداد
قابلة فقد خالف الامام في هذا الاعتراض ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون
قبل المعارضة او المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون
منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة قارة
والعلة القارة يستحيل ان يقتضي بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الارادة الجزئية
لا القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل
السابق وقوله واما الفعل الخ فوائد لا دخل له في الجواب ثم ذكر ان الواجب عليك ان تعلم ان كل
حركة ادارية لا بد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية
لكنها ليست مشعورا بها ويجد في الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية
لها على ما نجي في النمط السادس فان قيل العابث والساهي والنائم يفعل افعالا من غير غاية
اجاب بان في العبث ضربا خفيا من اللذة والساهي والنائم تعقلان ما يتخيل لذة او ازالة
ملال او وصب فان قلت النوم حالة عقالية فهو ينافي التخيل اجاب بان النائم يتخيل لا سيما
فيما بين النوم واليقظة او في الشيء المفرد كالتنفس او فيما يصير ضروريا كما اذا رأى في قيامه
شيئا فيتنحى هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الحالات ويتلوه الكلام للالهيات
تمت هذا الكتاب يوم الثالث من شهر الشعبان المعظم في دار السلطنة
قزوين سنة اثنا ماية بعد الف من الهجرة النبوية بيد
الفقير الحقير المحتاج محمد امين الطالقاني اللهم اغفر لي ولوالدي
ولجميع المؤمنين والمؤمنات امين يا رب العالمين
سنه ١٠١٢

صحبتهن
استماعه والولي
كان الشروع في مطالعة هذا الكتاب و
الحليف واكمل النبيك استاذي انفر الفقه
دام ظله في النمط الرابع في شهر ربيع الثاني
في شهور سنة ماية و اربع بعد الالف
من الهجرة النبوية [illegible] عليها التحية
ووفق الله لاتمامه بمحمد وآله الكرام

النمط الرابع في الوجود وعلله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال النمط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال تلحقها لذاتها او عن احوال تلحقها بالقياس الى معلولها والاول نمط التجريد والثاني لا يخلوا اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادي للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس ولا هذا ولا ذاك وهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع واما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من القسم الالهي واعظم بابه واشرفها ولهذا يسمى باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب وان من يصل الى امثال هذا الكتاب فقد حصل على طرف منه قوله في الوجود وعلله المراد من الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود الخاصة للمطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس المهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلقضية اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يبادر

الاحساس

الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة فيكفي هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة ولقائل ان يقول لا نم ان المهية وجزئها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول المهية وجزئها في بعض الافراد اولى واقدم او اكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والتضعف اختلاف في نفس المهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله لا سيما وقد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود ان عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للمهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام يتحد مع المهية في الوجود فكيف يفتقر اليها وايضا انما يلزم ان يكون الموجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو مم ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء موجود الوجودين وانه مح واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم ان يكون علة لكل وجود حتى يكون علة للواجب فان لفظ الوجود مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد على الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم من علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت العلة الموجبة وينفي العلل فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا بعد في رجوع الضمير الخاص بعد ضمير ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق قوله يريد التنبيه انما وسم هذا الفن بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة المدرك يجب ان لا يختلف فيها وايضا يبنى ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذا الاهم في الحكمة الالهية الباحثة من الموجودات المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو لم يكن ههنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها

لها

على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التى تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات
واما قوله هو المحسوس وما فى حكمه فالمراد بما فى حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات
فان القوم لايسعهم ان ينكروها فقالوا انها فى حكم المحسوسات فان قلت المتخيلات والمتوهم
محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال الشيخ فان
كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لامحالة بشئ من هذه الاحوال وسيذكر فى التنبيه الاتى انه
لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس الى آخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد
الحس الظاهر وقوله كعكس نقيضها انما لم يقل عكس نقيضها لان عكس نقيضها ما لا
يكون محسوسا لايكون موجودا واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له فى مفهوم العكس
وقوله لان المحسوس هو ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسمانى يوضح الحال بان
مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسمانى لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما
جسم او جسمانى فما لا يكون جسما ولا جسمانيا لايكون موجودا عندهم لكن فى عبارته
شئ وهو ان الجسمانى لاوضع ولا موضع بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذى له مكان
ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير
هو راجع الى الشئ والحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره
على ما افاده ما فى الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخ اما ان يكون محسوسا
او لايكون والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن
مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف
وفيه نظر لانه ان اريد بقوله لاختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة
وان اريد انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لانم انه لو قارن وضعا معينا لايطابق
ما ليس له ذلك الوضع وانما لايكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع
وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا فى العقل فلانم لزومه
وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع فى العقل ايضا وهو ممنوع لانه من
العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا فى الخارج فمسلم لكن لايلزم منه الخلف لانه تخصص
بذلك الوضع فى الخارج اذا حصل فى العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمنا
لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس فى الخارج او
جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة

وان كانت

وان كانت جزءها يلزم ان يكون محمولة على الشخص للتغاير فى الذات والوجود فاستحال ان
يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لايكون محالا لم يكن بد من ان يكون محسوسة لان
الاشعة الواردة الى المجموع المركب الخارجى ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع ولو
انطبعت فى الحس ينطبع صور اجزائه فيه بالضرورة وقوله فانه من حيث هو هكذا موجود
فى الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انا سا فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول فى الخارج
انتفاء الحمل الخارجى وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية
مما دخل فى ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه حيوان
فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هى الحيوانية والناطقية معا فح يستقيم
الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى العواشى وهما مباينان للطبيعة الانسانية
وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار
الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك
فيه دون الثانى ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث
هو حقيقة الاصلية فان بل هو ليس نفيا لما تقدم بل الاضراب عن العبارة الاولى
الى العبارة الثانية التى هى اوضح دلالة على المقصود وقوله واعترض بعض المعترضين لما كان
الدليل الذى ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة
والطبيعة المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة
الصغرى وهو معارضة فى المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة فى الخارج لان كل
موجود فى الخارج متشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهى موجودة فى الخارج واما
قوله وهم وتنبيه فهو معارضة فى المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا
اذا كانت له من يد وعين وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة
واقدار متباينة ولاشك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لانم ان الانسان
اذا كان له اعضاء انه من حيث هو كذلك يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الا
عضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لابد ان
يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق فى جواب المعارضة لكن الشيخ لم
يسلك هذه الطريقة بل انتهج منهجا اخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث

انها مشتركة واستانف الدليل عليها قوله تنبيه للشيخ في بيان فساد قول من قال
لا موجود الا المحسوس طريقان الاول للاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس
وفيه وجوه احدها ان تعلم ان المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي غير محسوسة
فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
اعتراف بالحس والوهم وهما غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
بالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي هو يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم
والعقل وليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعوارض المحسوسات من العشق والخجل
والغضب وغيرهما فان اعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة
وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه
الاصول قوله ومنها حال القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد
وهو القول والعقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا
للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع
اما اولا فلان مطابقة هذا لذاك عين مطابقة ذاك لهذا لا ان مطابقة
هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك والعرض يمتنع [illegible] المحل بالنفس
واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا يتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا
متعلقة بالآخر كذلك ويعرض كذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول
بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون المقول مطابقا الامر الواقع
بالمطابقة الى القول بكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان
الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له هو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر
اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر
الواقع الذي هو الحق بنفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك لما
كون القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل فهو الحال
العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا التذنيب انه لما
تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون
الموجود الذي هو محقق سائر الحقايق كذلك قال الامام هذا الكلام مما لا اقناع فيه فانه
لا يلزم من ان يكون الحقايق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقايق ايضا غير مشار اليه

وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث
حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس على
هيئة الشكل الاول منتج لان المبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود
وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من
حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان للمبدأ الكائنات
حقيقة كلية وهو ممنوع ومما يدل على امتناع ان يكون له مهية كلية انه لو كان
لواجب الوجود مهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان
الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب مهية وجد منها
جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك المهية او
لغيرها وان كان لنفس تلك المهية امتنع ان توجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب
الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك المهية يكون بالنظر
الى نفس تلك المهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات
ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله نريد ان نشير الى العلل لما كان حال النمط
في الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس اولا اراد ان يبحث عن
الوجود ولكل شيء ممكن مهية ووجود وهما متغايران فله من حيث المهية علل ومن حيث
الوجود علل والعلة اما علة للمهية او للوجود وعلة المهية اما ان يكون المهية معها
بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مفارقة للمعلول او مباينة له
والاولى الموضوع والثانية اما علتها هي الايجاد نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه
علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرايط
وعدم الموانع علل خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية
كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منهما لم يجعل قسما
براسه والذي يبين الحصر ان يقال العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج
الشيء اليه بغيره وهو العلة التامة او يحتاج وهو يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او
خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو العلة
المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل
او ما لاجله وجوده وهو الغاية او ما لا يكون كذلك وهو الشرط والآلة وعدم الموانع

ان جعلت العلة المادية والموضوع شيئا واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد ادرجي
يكون العلة المادية هي القابل للشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فسبعة قوله
والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة العلة الموجبة على ما هو المشهور ما يجب عنه
صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها هنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة
او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لا بالاستقلال بل لعلة الفاعلية وكونها من
علل الماهية لا ينافي ذلك وكذا الغائية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة
فانهما والقابل لا يكون مؤثرا بل متأثرا قوله والجنس والفصل وان كانا مقومين جواب سؤال
مقدر وهو انكم حصرتم العلل في خمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها
اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك ولانهما
لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه في الوجود لا يقال هذا تناقض
ما ذكر في المنطق هو ان الجنس والفصل من علل الماهية لانا نقول المراد هنا ان الجنس والفصل
ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق و
اعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما العلل
الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما
في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل
الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت فلما
كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل في ثلثة اصناف علل الوجود
وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية في الخارج على ما مر في المنطق قوله كانهما علتان له
ولم يقل هما علتان له لان المثلث لا مادة له لقابل ان يقول هب ان المثلث لا مادة ولا صورة
له الا انا لا نم انه ليس علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون الشيء معه بالقوة
والسطح للمثلث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلث للمثلث
كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجوهر فالعلة المادية والصورية
لا يكونان الا من الجواهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلما زاد
الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجوهر او علل العوارض
وح لا ينتظم هذا الكلام وانما شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما
لما كانا جزئي المثلث في الوجود وكانا شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزءا الجسم وليسا

شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان عقليان قوله ولما اقتصر على الفاعل والغاية
كان قسيما لما ذكر يقول لما كان علل الوجود ثلثا فلم لم يتعرض الا للاثنين قال لان مقصوده
يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اورد لفظة قد المفيدة للتكثير بعض
علل الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر ههنا الا الفاعل
والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على ان قد
لو كان للتبعيض لم يفد الا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض
وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله يريد الفرق بين ذات
الشيء الخ لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعادته ههنا كانها تكرار خال عن الفائدة
فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا الفرق بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان
المراد ثمة الفرق بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الوجود و
علل الماهية في الخارج فان قلت قوله وبين علل يفتقر الشيء اليها في تحققه ذاتا في الخارج و
في العقل كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب
الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان
الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج واما الذي
هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية ان كانت
مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل
فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضنا انها ملتئمة
من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من
تحقق الماهية في العقل فان من يتصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية
تصور البيت بالتمام واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم توجد الماهية
في العقل لانا لا نعقل الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا توجد في العقل
الا بعد تحقق اجزائها فذلك بين لا سترة به فنقول الاجزاء الخارجية يتساق الى تصور
الماهية المركبة ولهذا لم يجب التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا متناظرا
من ذلك في المنطق قوله العلة الموجبة للشيء الذي له علل لما حصر علل الوجود في
القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلل الموجبة للمركب الخارجي علة
لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يتحقق مجموع اجزائه

العلة

اعني ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك هف ثم لا بد من ان يكون علة للصورة

لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة

كانت تلك الماهية غير حاصلة منهما بل من علة اخرى موجدة للصورة وح اما ان

يوجد الماهية ايضا اولا واياما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك (المادة صح)

كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما فلا يعترض بان الجمع امر

اعتباري فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع

امرا موجودا في الخارج قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء العلة الغائية

لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها معلولة

للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل فعل المعين

لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر

معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض

والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول لذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله

ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها

اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظ

واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل

لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية (بنفس صح)

وعلى ذلك التقدير انما لزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل و

ليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية

لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد

في الفاعل ولو كان علة لها لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه مح

هذا كلام الشيخ قال الشيخ الغاية شيء من الاشياء وموجود لا شك انا عبارة شيئيتها

غير عبارة وجودها وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية

تفرض شيئا وتفرض موجودا او فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا

كالفرق بين الامر ولازمه والعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول

ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية

المبدع يكون مقارنا بالوجود لان غاية المبدع هو فاعله للفعل وغايته له وانما لم

والفاعل مقارن للمبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواحد فاعل للعقد وغايته له صح

الشيخ

الشيخ ذلك ولم يقل غاية المبدع هو الفاعل بل قال وغايته مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب

المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغاية في المبدع ما هو الفاعل

حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما يوجد متاخرة

عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية انما

هي بماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها

لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث

انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور وفرض

تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل

لزم الدور والغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير

الغاية موجودة فلا دور ههنا واعترض الامام بانهم قاعدين منافيين احدها

ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار متى اذا حركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي

والثانية ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا

لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج

على وجود المعلول فتعين ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام

ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله

وشعورها لها به ومنهم من اثبت لها الاحساس في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى

ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح

الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في

صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا

قوله ان كانت علة او فهي علة لكل وجود العلة الاولى لا بد ان تكون علة فاعلية

لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي العلة الفاعلية

اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة

والصورة معلول وعلته يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا

يكون علة اولى لان العلة الاولى انما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست

مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت

علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الا مع الصورة ولا يقال ذكر

في القسم الاول علة تامة الفاعل هناك نحو الغاية بعينها بل علية الغاية صح

علتها لها كانت علة للمادة على الطرد والا كانت صح

فى مثاله السرير ولا شك ان الخشب مادة ما بالفعل وان لم يقترن بصورة السرير لانا نقول
هذا تمثيل على سبيل الاقناع والا فهيئة السرير صورة لا انها عرض والعرض لا يكون جوهرا
واما انها ليست غائية فلان الغاية معلولة فى الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى
احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل موجود بناء على الحصر ولذلك لا يكون علة لتحقق
المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة فى قوله وتعلة حقيقة
كل موجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة
علة كل مركبة فى الوجود **قوله** تنبيه كل موجود اذا التفت اليه لما اشار الى علة الوجود
اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما ماهية الممكن وهى هذا
الفصل والثانية فى بيان احتياجه الى المرجح وهى الفصل الذى يليه ثم ذكر البرهان عليه فى
الفصل الآخر وهذا بيان ترتيب البحث **قوله** ما حقه فى نفسه الامكان ظاهر هذا الكلام ان
وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح
ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم
قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والآخر ان الممكن
متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا نعنى به الا ما لا يقتضى
لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثانى لا بد له من برهان
لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج
الممكن فى وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية
فلو لم يحتج فى وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو فى بداية
العقول فلا استدراك فى الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه فى وجوده عن الغير
وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجح بلا
مرجح ولا افتقار فى الثانى الى البرهان لانه بديهى الاستحالة وفى هذا التوجيه تعسف فانه
ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه
فى وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير فى المفهوم الثانى وعدم اعتباره
فى المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثانى فالسؤال عائد لان فى ايراد الملزوم
استدراكا كما كان وكذا الكلام فى قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من
عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضى وجوده

لا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجح بلا مرجح وهو بين لا سترة به والاولى ان يقال
القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد
مفهومه وحمله عليه ايضاحا **قوله** وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير انا
ان كل ممكن محتاج الى الغير فى وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا وهو محتاج الى شيء آخر فاما
ان ينتهى الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا
فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء
الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك
الى غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثانى فلانه
بين البطلان ولسبب آخر يذكره فهذا هو السبب فى حذف جزئى المنفصلة والاقتصار
على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره فى هذا الفصل بوجه اجمالى وفى الفصل الذى يليه بوجه
تفصيلى ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت و
كل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من احادها
وما يحتاج اليه الجملة فكل واحد يكون مغايرا للجملة ولاحادها بالضرورة وكل موجود
مغاير لها ولاحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض
السلسلة فاذن هو واجب الوجود وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد
يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا يتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه
الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج
اليه كل واحد فلا يتم ذلك الشيء الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم
ان يكون خارجا من الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشيء الذى يحتاج اليه الجملة لا يجوز
ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم
فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثانى تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان التسلسل
الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها ترتب فانها ان لم يكن بينها ترتب
لم يكن سلسلة اما ان يكون احادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان احادها
غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها وانما المحال ما يكون احادها موجودة معا فتسلسل
الممكنات انما يكون محالا لو كان احادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد
كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن احاد التسلسل موجودة

معا وح يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام بمواخذة لفظيه
وهي ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال
هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول
بعد انعدامها جاز ان يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احدهما موجدا
وفي الآخر موجدا وح جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة تندفع
بتغيير العبارة سماها لفظيه ونحن نقول لا نم ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان
استناد الى المعدوم وانما يكون كذلك لو لم يصير كذلك نصير المتقدم بالزمان على الشئ مقارنا له
وهو مح فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام — من ح
الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا
المسبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب
كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل ما فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه مح وهذه
الصورة وان كانت مبتنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تبتني ايضا على تقدم السبب
على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام **قوله** شرح تحرير الدليل ان الممكن لا بد من
ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبه فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب
او يدور او يتسلسل واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ واما على تقدير
الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون
واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم تجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك
العلة اما كل احادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل احادها ان يكون الشئ مقدما — فان كان العلة جميع آحادها يلزم ح
على نفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد
الجملة وان كان العلة بعض احادها فهو ايضا بط لان كل واحد فرض فعلته اولى بالسببية
منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المط لا يقال لا نم ان الجملة اما واجبة
او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ع فان الموجود ما قام به الوجود ومن
المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة
حتى يحتاج الى العلة موجدة لانا نقول متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده — موجدة ر
من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان كل ممكن بالنظر الى ذاته معدوما فجميع
الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدوما فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع

الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا يوجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر
عنه لم يكن شئ منها موجودا وهو بديهي لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات
لا بد لها من موجد خارج عنها فلا حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي
ان يقال في الموجد ذات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنات وح يحتاج الى الموجد
فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود
من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفا هكذا كل
ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين ضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان
له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة
وعلة اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن
الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط
فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا بلا طرف وانه مح فان يورد السؤال المذكور — فيكون وسطا مح
عليه لكنه يندفع بما ذكرناه **قوله** واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء
بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء مع جزء
ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل بحسب ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلزم
ان يكون ثمه هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني بعينه فان المجموع الثاني اذا تحقق فرض
الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية بل اخرى وربما
ينضم جزء مع جزء فيفيض على المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول
مجرد الاجتماع وهو شئ مع شئ وفي الثاني الاجتماع مع الهيئة الاجتماعية والعبارة عنه
بانه شئ بشئ مع شئ فان الهيئة الاجتماعية شئ حاصل للمجموع وهي شئ مع شئ وفي الثالث
صورة نوعية او مزاج فيها وقد عبر عنه بانه شئ من شئ مع شئ ولقائل ان يقول لفظة
من تارة تستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل في العلة
المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شئ من شئ مع شئ
ان المجموع هو الشئ مع الشئ فاعل له فهو بط ضرورة ان المجموع ليس بفاعل للصورة — بل المفيض للصورة النوعية المبدأ الفياض
النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني
والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة

الرتبة والذات

اخرى فان الاشتراك فى بعض الصفات لا يوجب الاشتراك فى جميع الجهات فالحاصل ان وان
اشتركا فى قابلية المجموع الا ان الحاصل فى الثانى مجرد هيئة اجتماعية وفى الثالث صورة ومزاج
نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين فى المفهوم فان مفهوم الثانى ان الحاصل شئ فى مجموع قابل
ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شئ فى مجموع قابل له فعبارته لا يفيد الفرق وهو بصدده و
تحقيق الكلام فى هذا المقام ان المركب الخارجى اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد
اولا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة نوعية حتى صار نوعا
فى الخارج يصدر عنه اثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثانى واما العبارة وان كانت
قاصرة عن المراد هذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ
بان الجملة والاحاد شئ واحد فيه اشارة الى ما فصلناه **قوله** اشارة كل علة جملة
هى غير شئ من احادها قد ثبت ان كل سلسلة معلولة تحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة
لا بد ان يكون علة لكل واحد من احادها لان تلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض الاحاد
وذلك ظ فاما ان يوجد فى الاحاد الباقى شئ لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد
فهو المط وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض اولا فان كان علة لزم
اجتماع علتين على معلول واحد وانه مح ولو لم يكن علة يلزم ان يوجد فى الجملة امران لا ارتباط
بينهما بالعلية ولا بالمعلولية وذلك فى السلسلة المفروضة مح لا يقال لا نسلم استحالة
اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان يكون
علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شئ من احادها لم يصدر عنها الجملة
بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت
انها كذلك هف فهى علة اولا للاحاد اى علة لكل واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج
الى تلك العلة اذ لا يجوز فى هذه الصورة ان يكون علة لبعض احادها دون بعض وان جاز
ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض احادها دون بعض فان
حقيقة الجملة المفروضة هى حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة
للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر ما ذكرنا
قال الشارح فى شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
علة لكل واحد من الاحاد والا فاما ان لا يكون علة لشئ من الاحاد فلا يكون علة
للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض فلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق

غير صح

وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التى يستند اليها كل واحد من
احاد الجملة فلذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيه المقدم والتالى
وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة
فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة بالعلة وان لم تقيد بالاطلاق والذى غلط الشارح
قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اى لا يكون
علة مطلقة وليس كذلك بل يتعلق بلم يكن فكانه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق
كما ذكرناه **قوله** كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات فهى ينتهى الى الواجب
لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول او لا يكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف لها
لها اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثانى فلما ثبت ان العلة الخارجة لا بد ان
يكون علة لبعض احادها فذلك الواحد اما ان يكون له علة فى السلسلة او لا يكون لا
سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه مح وبعبارة
اخرى العلة الخارجة لا بد ان يكون شئ من احادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية
فى السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهو مح فتعين ان يكون العلة الخارجة علة
لواحد لا يكون له علة فى السلسلة فتكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجة
فهى طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تاليف المقدمات لانتاج المط وهو
وجود الواجب وبه يتم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك
لكان قوله اشارة كل علة جملة هى غير شئ من احادها على ما فسره به كلاما اجنبيا فاصلا
بين المط ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت فى اول الفصل وجود الواجب من كونه علة
خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر له من تلك الحيثية احكاما فى فصول آخر فمنها انه علة
لكل واحد من احاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة
التى فرضت غير متناهية يتناهى بواجب الوجود وقال الامام بقى ههنا مقام آخر وهو
ابطال الدور واجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور مح وهو ظ **قوله** هذه تتمة يحتاج اليها
فى بيان توحيد واجب الوجود والشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكنه قدم عليه
مقدمتين احدهما ان الاشياء يختلف اما لا بالاعيان او بالاعيان والتى يختلف لا بالاعيان
يختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعيان او بالاعيان والتى يختلف لا بالاعيان
يختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسه

فالعاقل والمعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار
فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان بالمفهوم ويتحدان بالوجود والمختلف
بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها و
تتفق في امر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف فاصل وما به الاتفاق والتشبه بينهما
اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق
فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما اللزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير
منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو
منكر والا لكان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما ارداف الاختلاف بالتقابل لان الكون
لو كانت مختلفة عليه غير متقابلة يجوز ان تتوارد على موضوع واحد كالسواد والسطح و
الشكل على الجسم واما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء
واحد وهو مح واما العروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا
يقول ما به الاختلاف هنا في الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء والاشياء
مستلزم لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما واما
المثال الذي ذكره الشارح فسا فط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر امع الوجود لم يكن
ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبرا مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة
فنقول في جوابه نفرض المثال ان هذا الموجود وذلك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر
وذلك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا
الجوهر وذلك العرض والوجود له عارض لا لازم فاذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال
بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس بمستلزم
لهذا الجوهر الموجود وذلك العرض الموجود اي للمجموع من احدهما ومن الموجود ضرورة ان كل
واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال في المثال بانا نختار ان هذا الجوهر
وذلك العرض يعتبران مع قيد الوجود فقولكم ما به الاتفاق لازم قلنا ان اردتم به انه
لازم لما به الاختلاف فممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه
لما به الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك
واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها في توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود
لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا

واللازم

واللازم تركيبه وانه مح نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك وهو الوجوب وبين
ما به الامتياز وهو الذي هو التعين باللزوم والعروض على ما ذكره الامام وعلى ما ذكره
الشارح فلا حاجة الى هذا القدر اتفق بل الى مجرد قسمة الشيئين المتعددين باللزوم والعروض
لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه **قوله** اشارة قد يجوز ان
يكون ماهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالمهية غير الوجود فان الشيء اما مهية او وجود
فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى
لكنه لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود
على الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون
سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود
الذي هو موجود بذاته فان قلت ما ذكرتم في غير الوجود جار في الوجود فان الوجود لو كان
سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه
مح فنقول لا نسلم انه مح فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير
الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده فلا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح
كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا لانسانيته و
لانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان
انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا
لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فتعين ان لا يكون الانسان
موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس
الوجود فلو قيل الوجود يكون ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون
وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المح فالجواب ان الوجود انما
يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود
الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم
ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود
انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان في نفسه يتقدم ويتأخر بحسب الزمان
يتقدم ويتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة
نفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور لا بنور آخر فلما كان هذا المقدم

بنفسه

اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين حقيقته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن
هم شئ وهو ان هذه المسئلة يتوقف على المقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى
ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالموضع الاليق
بالبحث فيها هناك لا ههنا **قوله** والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات
بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب
عارض لمهيته كما ان وجودات الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لما هيته
بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة
واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة الوجود
الواجب اما ان يكون عين حقيقة وجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم
ان يكون وجوده مساويا للوجود الممكن في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة
ولوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقريره في بيان لزوم احد الامرين ان
وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم الاشتراك
والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وهو نظر لان احد الامرين كما يلزم
على تقدير عدم عروض وجود الواجب لماهيته لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده
لو كان عارضا لمهيته فان اتحد هو ووجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم
يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والامام
لما اثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو
لوجود الممكنات من حيث انه وجود وح لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع مهيته او لا
يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان
عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذ
هبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير من التقديرين
لان كل ما لازمه يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص احد الامرين
بتقدير عدم المقارنة غير مطابق ولا يقال احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب
مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود بين الذي هو نفس الواجب   وفي قوله لزم كرر ذلك الوجود اشاره الى هذا الوهم المراد ذلك الوجود صح
وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا فان اتحدا فعلى
التقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات

التي

التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين
متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة
وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس
كذلك بل الوجود بشرط لا نعم فلا عتبر في الامام يتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم
منه تساويهما مطلقا الشارح الوجودان مختلفان في الحقيقة ولا يلزم منه الاشتراك
او متفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما الجواز ان يكون وقوع الوجود بين بالتشكيك   بالحقيقه صح
ومنشاء الغلط انه ظن ان لا وسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك
وسند المنع هو لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون
قول الوجود عليهما بالتواطي كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك
لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والجواب المنع
هو المرجح لا الوجود **قوله** وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس تقليد
لخروج البياض من حقيقتي بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر
من ان المهية وجزءها لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد
على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضاد
والواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد على التشكيك   بمعنى واحد صح
او جواب سؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا
جنسية بين ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكان
سائر ... يقول كل نوع ... وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك
فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان
يكون له اسم فان بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم
قوله والجواب ما عرفته مما اوهمنا انا لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض
واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك
لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو مم بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز
ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور
والحرارة سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل
يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم

اشنع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال هب ان الوجود عرض محتاج الى السبب
لكن لا نم انه ح فانّ من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي
والمحال ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية **قوله** والجواب ان الحقيقة توجيهه ان يقال
ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم انه معقول
فانه بل الوجود المطلق فنسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة
الوجود الخاص فان قلنا المعقول من الوجود هو الكون وتخصيصه بالاضافة الى المحل
فالوجود الخاص الواجب انما يخصص بالاضافة الى حقيقته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس
حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليس هي الكون الخاص وح يكون قول
الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نم ان تخصيص الوجود بالاضافة
الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو مم فان الوجود
الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون
الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله ولو لم يكن
حقيقة الواجب تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود هي علة للممكنات فعلة الممكنات
اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني بط لان السلبي لا يصلح
ان يكون جزءا من العلة فلزم ان يكون مبدا الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات
مبادي الممكنات وهو مح وفيها انهم اتفقوا على تجريده ان الوجود عارض للماهيات الممكنة
فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال
لو كان الوجود عارضا للماهيات الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي
مثله **قوله** ثم انه اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول والشارح نقل عن الامام
لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون معنى التالي انها مؤثرة في الوجود و
اعادة للمقدم بعبارة اخرى واجاب بانا لا نم ان معنى التقدم هو التاثير بل امر مغاير له
لان التقدم شرط التاثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التاثير لكن
الدليل تام لان الماهية لا يتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان
شرط تاثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان وهو مح وهذا النقل
عن ما ذكره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول فقال ان اردتم

بتقدم

بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون مؤثرة الا بعد وجودها
وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه ح ان الماهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار
الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم
معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار
لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه وراء التاثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد
من بيان ذلك الامر المغاير ولئن كان هذا القول حقا لا فائدة فيه ثم ان الامام لم يقل
ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وح يكون بين المقدم
والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم
ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل التالي هو عين
المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة
اخرى فاين هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي
فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنها شيء وحاصل
سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة
عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو مم
بل تاثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود
انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري ولما كانت الماهية قابلة للوجود
اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي وهو منع الملازمة واجمالي وذلك بوجهين
احدهما لو صح ما ذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة
بالوجود واللازم بط والجواب ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك
في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية
يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج
فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد
كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو مم هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام
الثاني النقض بما ذكره الشيخ ان ماهية الشيء يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية
لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط
بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود

وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما بالزمان يكون المهية مؤثرة في حال عدمها (وجودها صح)
فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلة اعتبار العدم العلة المهية من حيث هي هي — العدم بل صح
فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان
المراد من علة المهية من حيث هي ليس ان الوجود لا دخل لها بل المراد ان المهية علة — لم في صح
في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين على التعين لانقسامه
متساوين للزوجية فان الزوجية يقتضيه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر
في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او في الخارج يستحيل
اقتضائها له فالمهية يقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود
العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء المهية **قوله** اشارة واجب
الوجود المتعين واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان
انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح
ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المط لانه اذا كان تعينه
لكونه واجب الوجود فاينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود
فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود
اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل مح هذا توجيه
الشرح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره لكان واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم
ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير فهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه
ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن
تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا
او معروضا او ملزوما والكل مح ثم لو جرينا على هذا الاستدلال نقول الشرح بعيد عن التقريب — والكل محال صح
اذ التقريب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك
قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة و
ذلك مح لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة
مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود
المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك
التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم

الرابع

الرابع حيث قال انه يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة الى الدليل
فكيف صارت في هذه المواضع بينة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل
على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود
المتعين معلولا للغير وهو مح والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى
واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل مح وح يتوجه الكلام
لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا اخرى
ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار
الشيخ في مواضع من كتاب الشفا على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض
منها ما قال في ثامنة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو هو
هو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى ولعلة مثلا ولو كان الشيء الواجب الوجود
هو هذا الانسان فلو صح اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان
او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط وان
وجدت لغيره فيما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل اقتضاه هذا هذا الامر لا الانسانية — غير صح
فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين لاستحال
ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعين
هذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد
فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة — تغيير صح
الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود
لازما لتعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين واما ماهية الواجب وصفته
فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته وانه مح واما اذا كان عارضا فلان العارض
المفارق يحتاج الى علة غير المعروض والبراهين فهو اولى ان يكون لعلة واما ان كان
التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعين — بكونه صح
وهو الوجود متخصصا فتخصصه ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة
لخصوصية ذات الواجب وهو مح وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين
ان محله يكون متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باق الى اقسام فهو مح

لان التعين ح يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولنشرح بعد هذا كلام
الشرح لنتضح ما يتجه فيه من الخلل فنقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا بعد بيان
للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لما هيته او
صفته و توجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين
بعلة واحدة و ههنا لا يجوز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره
ولا ان يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب معلولا
للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب
معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقررت في المقدمة الثانية السابقة انه مح لكنه
قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا
باللازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة
التعين فهو اما معلول له او هما معلولان وايا ما كان يكون وجود الواجب معلولا اما على
تقدير ان يكونا معلولين فظ واما على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود
معلول للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود معلولا للغير وانه مح وههنا
نظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون
وجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهيته او صفته وهذا لا يتبين باستحالة
كون الوجود الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت
فيما سبق هو ان اللزوم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين لعلة واحدة ‏اللازم شرح
والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا الا انه لازم مساو ويمكن
ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم
علة للآخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان
كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح
دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر وعلى معلوليتهما لثالث
او على علية جزء الملزوم او اللازم او على مساواة اللازم فلا وليت شعري لم ردد بين
الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشيء منها في الاستدلال
فنقول شرط في اللزوم اصلا لا من الشعر لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى
التقدير الاول فاحدهما اما الملزوم او جزؤه او اللازم او جزؤه وعلى التقادير الاربعة اما

ان يكون

ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم او على العكس فباقي الاقسام مستدرك
الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي الا علية في الجملة لكن القسم
الاول يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين
وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى الواجب
الوجود للتعين واللازم منه كون معنى الواجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا
له حتى يكون معلولا لماهيته او صفته وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام
الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا
متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب الوجود الا هو واما ان يكون تعينه لغيره
فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه مح وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب
نفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل مح فان قلت هذه الاقسام الاربعة لما تفرض على
هذه التقادير تفرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد
الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان و
جود الواجب ليس بعلة والتعين بعلة فهما غيران فتفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف
ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يفرضان بينهما
فان قلت لا نسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعنى وانما يكون كذلك
لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون
تحته انواع وكل يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود ‏نوع م
في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقائق
مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود
ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وغايته ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة
حقائق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ
في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود والا لاحتاج في تجرده وتعينه الوجود ‏تجرد الوجود م
المقارن للماهيات المختلفة يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو
في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة قوله ثم لكون الدليل تبيانا لاستحالة لاحقا على حمل الكلام ‏حقيقة م
هو على دليلين على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاء في قوله
فان كان ذلك وما تعين به مهيته واحدا مما يأباه لان احد الدليلين لا يترتب

على الآخر وايضا قد مر ان الدلالة الاولى ليست بجيدة فالاولى ان يجعل الكلام هنا
دليلا واحدا كما قررناه ونقرره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا
للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فعروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا
لاسبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو مح فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه
اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون
الواجب المختص معلولا وانه مح واما ان يكون بتعين آخر سابق فيعود فيه الكلام وقوله
من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير عامة لا يريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين
صار مخصوصا وقوله ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول الشيخ ما تعين
به في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعين العارض وهي في قوله المذكور
قبله مجرور صفة لما تعين به والضمير في قبله راجع الى قوله فان كان ذلك وقوله علة لخصوصية
الوجود الواجب اشارة الى انما في قول الشيخ لخصوصية ما لذاته يجب وجوده موصولة — اى لخصوصية الذى يجب وجوده
ولذاته متعلق بقوله يجب وجوده لذاته وهو وجود الواجب قوله والفاضل الشم قال
الامام في تقريره ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود كان كل منهما مخالفا للآخر في تعينه
ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب
من الوجوب والتعين وعند ذلك نفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى احدها
ان يكون التعين لازما للوجوب فانما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب
الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك
لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب
وكل عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة
منفصلة وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر
فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة
الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية
فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب واليه اشار بقوله فان كان
واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره او صفة وانه مح القسم الرابع
ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب

منفصل

منفصل وهو مح واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وعند
هذا الكلام تم فساد الاقسام وبه تم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين
به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان ابطال القسم الثاني فان الذي جعلنا
علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته شخصية فح يكون تلك
العلة علة لخصوصية ما لذاته الواجب يعني ما لذاته يجب وجوده وهو مح واما ان
يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق فكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي
الاقسام فح هذا توجيه الامام ونقل الشم انه قال في آخر الدلالة وعند هذا تم
فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد توجيهه — قرره
عليه لان الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون الا القسم الاول صحيحا بل خلفا اللهم
الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين
احدهما ان تقرير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في واجب الوجود
الواحد والاخرى ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به
الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة دونها فغير الشم تقريره لا لانه بان حذف هذه المقدمة
وفرض الكلام في الواجب الوجود الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه
لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة
باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان
توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل انما
في المتن لانه ان كان واجب الوجود الخ واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي
الاقسام فح ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب
واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل بسيطين يشتركان في سلب
ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه فانه ذهب ان الوجوب والتعين الالزام
واجاب بان السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول
انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشم
الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس
بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخ اما ان يكون تكثرها
لذاتها وهو مح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف او لامور غيرها ينضاف اليها فتلحقها

سلبي لكن لا يبعد ان يكون الوجوب والتعين
ملزومين فان المركب الملزوم هو الوجوب
او التعين ويعود

ان نهاية التعدد وهي ترجيس موجودة بعينها في مواد

في التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون
الوجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول مح والا لم يصح عليها التعدد متعددة على انها
متضادة وانه مح بالضرورة **قوله** لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز
الشئ ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك
الكلي النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شئ
اي في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن
تعينات **قوله** ولو كان التعين بالفرض هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني
وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا
حتى لا يصلح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية
يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي
فبالاولى جاز ان يكون عارضة او لازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج
المعدوم في الخارج لا يصح ان لا يكون عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها
ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام مندفع لهذا القدر لكن الحجة
لا يتم على هذا التقدير لان اتصافهما يتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عدميين فكيف
يحتاجان الى العلة **قوله** الواجب يساوي الممكنات هذا نقض اورده الامام على الدليل
حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان
مشاركا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فتكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وح ان كان بينهما ملازمة فان
كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين
هذا خلف وهو سفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود المح وان كان لم يكن
بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به
الامتياز فان امتياز الوجود الواجب عن ساير الموجودات بعدم عروضه للمهية الذي لا يستلزم
تركيبه الا في العبارة وانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ المركب وهو الوجود الغير العارض
للمهية وكانه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز
ذاتيا ثم قال لا ابتدا ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب كان ثابتا له
معروضا للعوارض وانه مح على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا

عليها

عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لوروده هذا المنع على اصل الدليل ولان
الالزام بانه ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اورده تنبيها على
فساد توجيهه للدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب ليس مغايرا له حتى يصح
التلازم والتغاير بينهما بل هو نفسه في قوله على ان الوجود ليس طبيعة نوعية اشارة الى ان
الجواب المحقق بقوله على والى سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود
الواجب زايد على مهيته لان مهية الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج من مهية الواجب
اما مجرد الوجود او مع شئ آخر لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون مساويا للممكنات من غير
امتياز عنها فتعين ان يكون مع امر آخر وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود
القايم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود
الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد انه على قسمين
بعد قايم بذاته وبعد قايم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك
فان قلت هب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية منحصر في واحد
فنعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له مهية كلية بل هو الجزئي
الحقيقي وهو الوجود المحض القايم بذاته **قوله** فايدة اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخ اما
ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص
وان لم يكن لازما امكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو مح لان
مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة لها فلا بد من شئ يقبل تاثير العلل وهو المادة
سواء كان هيولي كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد المتعدد او متعلقا كما في
النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله اذ سببها اي عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها
الدموية هيأتها لقبول الصورة العقلية ثم عوارضها بعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك
وفيه نظر وهو انا لا نم انه لا بد من وجود قابل بل لتاثير العلل وانما يكون كذلك لو كان التاثير
وجوديا وهو مم سلمناه لكن لا نم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد
الذوات القابلة وهي ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد
بالمادة هو القابل لتاثير العلل سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات
اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وانها مجردة عن المادة
قوله واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض لعل قايلا يقول هذه الفايدة لا تعلق لها

القبول

يتعدد

بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية
ثم اجاب الشارح بانه قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر
الواجب في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين عن هذا ان
الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها انحصر نوعها في شخصها وان كان غير لازم
كان معلولا لعلل غير الذات فلابد لها من قابل للتاثير فلما كانت هذه الفايدة جليلة و
ان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفايدة لانها حجة خاصة في ان الواجب
لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب
يستحيل ان يكون ماديا اما الحجة المتقدمة فهي في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا
لاشخاص فانها تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما
في الوجوب وافتراقهما في التعين فيتفرع بينهما الاقسام الاربعة المحالة واما نقله الى الحجة
المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف
في الاحتجاج وهو ظ قوله واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر
الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واتحادها الذاتها لكسر كذلك
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب
الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى فالحق في الجواب ان تكثر المادة
بحسب تكثر الصورة وتكثرها ليس لتكثر المادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة
انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور
لازم فنقول هذا الاستلزام لا يقتضي توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين
قوله وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا لان معناه ان الواجب واحد
بالتشخص فلا يكون تعينه زايدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز
ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثيرين كما اذا كانت علة التعين او لم يكن لكنه
ينحصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول او لوحدة القابل كما في الافلاك
قيل الذات اذا لم يكن مقولة على كثيرة لم يشاركها غيرها في المهية فماهيتها مخالفة بالحقيقة
لساير المهيات فيكون مهية متعينة ممتازة بنفسها لا يحتاج الى شيء في تميزها فتعينها
هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لساير المهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين
الا بذاتها وفي هذا الكلام انما يتم لو كان التعين سببا لقطع المشاركة وهو ممنوع قوله
لوجبها

تنبيها على انها فايدة معلومها لمقدم البرهان
فخامتها
واما نقله الى الحجة
سبب

لوجب بها وكان الواحد او كل واحد منها قبل الوجود مقوما له فيه نظر لان المراد
بالقبلية اما الزمانية فلا يتم المراد نصا فان من الجايز ان يتم الواجب من امور يتقدم
عليها بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون
للواحد في قوله وكان الواحد فايدة فيها والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال
والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب اذ لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات
واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر
او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضرورة
ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد ان يكون
صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر ومعه
تركيب شيء مع شيء فزال السؤالان لكن منع المقدور نصا باق والحق في الجواب ان المراد
القبلية الذاتية واما تريد الشيخ فلا دخل وفهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات
او قبله بالذات ولما لم يكن هذا موضع تحقيقه تردد فيه قوله والانقسام قد يكون
بحسب الكمية قسم الانقسام الى ثلثة اقسام في بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى
اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب المهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية
ولا يخ اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام
في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج
ولا يخ اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى
اي بحسب الحقيقة الحقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى وهي معنى و
الصورة وهي معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء
لانه اذا طرء الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه
الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم
فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزاء له في الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا
حتى يقال انها اجزاء يحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها
اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا فهو كالمتصل الى اجزاء المتشابهة ولا نسلم ان
ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان
والاوضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية فالمركب من الجنس والفصل والى امور

خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا تركب عن
الستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة وهي الانقسام بحسب المعنى
قوله وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم
انما يجب بما هو خارج الخ قال بعض الناظرين احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان
منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء
ليس هو الكل ينتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك
لا نسلم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن
الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم
الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ
لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركيب عن الاجزاء الخارجية
ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب المهية الى الجنس والفصل فيجيء في فصل آخر و
المراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء فيلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم واما عدم
بالكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله
او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني المهية نفس
اشارة الى فائدة الترديد في قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير متجه
اذ على تقدير تركيبه من المهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا المهية فقط
وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظ
ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة
والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال
الشم الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان لان هيولى الماء اذا صارت
هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل
لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم
الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة
على الجسم لا معه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة او لي فقد قال فيه بعض الاساتذة
رحمهم الله انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها كما في الشرح وفيه نظر

مستقيم صح

ان التقدم

لان التقدم بالذات لا نم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر الهيولى ولا الصورة لانهما
متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير
مع السرير وليس صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية لم يكن جزءا
من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت كانت متقدمة عليه بالذات قوله قيل لعل المهية
هذا سوال على البرهان المذكور تقريره ان يقال هب ان المهية المهية ممكنة لكن لا نم ان هذا
الامكان ينافي وجوبها وانما يكون كذلك ان لو لم يكن اجزاؤها واجبة لا بد له من بيان
وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه
لا نم ان المهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن
اجزاؤها واجبة فانها اجزاؤها اذا كانت واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها
فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود والحاصل انا لا نم كل محتاج الى
الغير ممكن وانما يكون كذلك اذا كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا قوله
اجاب بان اجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب
او بعضها فهو الواجب والباقي معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما الا انه لا ينطبق
على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان
فكيف يمنع قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له
في مهيته قال الامام فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم في مهيته
ومع لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود
جزءا من ذاته فقال الشم المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود
ذاتيا له اعم من ان يكون نفس المهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل
اي في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لمهيته انه لا يتوقف عليه مهيته بل يكون عارضا له فحاصل
القضية ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا
له يكون وجوده من غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده عن غيره وينعكس النقيض
الى ان كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له نضمه الى قولنا واجب الوجود
لا يكون وجوده عن غيره ينتج ان واجب الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس
مهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس مهيته وهو قولهم
الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المنزلة الذي لا يوجد الا في العقل فهو

جزءا له صح

المركبة صح

الموضوع صح

بعكس صح

لكن الوجود ذاتيا له صح

جواب لما يقال ان كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود وهو مناف
لما ذهبتم اليه من انه خارج عن مهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة
مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة وقيل لم يطلق الشيخ في هذه
المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا على انا لا نسلم في ان معنى الوجود
هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل
ليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون
كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن
الضروري المغايرة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض
والمعروض بالاشتراك اللفظي فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب فهو اما
ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له مهية كلية وانه تم لما نفي فقوله
الوجود بكلي وان كان مطلقا فتامل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم قوله — ليس ص
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني
اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه
ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لذاته لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم
في المعنى والكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشارك من نوعه وكل فله مشارك من نوعه — جسم ص
هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيهما ما لا حظه للمتن وتقرير
ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كل
جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ
لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا تجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت
واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم
اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا او به وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال
انه يجب به فلا اشكال وذلك واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم
منقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود
بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل
جسم ممكن الثاني ان كل توجد جسما آخر من نوعه باعتبار مهيته ان كان له نوع متفق — جسم ص

الاشخاص

الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له النوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية ومحصله
ان كل جسم يوجد شيئا آخر من نوعه وكلما يوجد شيئا آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت
ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها
فكل معلول وقوله معنى لفظا لا ناقص بمعنى النفي معناه ان الاستثناء مفرغ عن غير نوعه — جسم ص
وفيه معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فستجد جسما آخر من نوعه او مما ليس من
نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات
التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه
القضية فلهذا زيد في المقدمات والا كان ما ذكرناه كافيا قوله يريد نفي التركيب
عن المهية تقرير الدليل ان الواجب مهيته الوجود وكل شيء سواه ليس مهيته الوجود فان
كل شيء سواه ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان مهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود
لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء في المهية قطعا
والسؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك ساير المهيات في الوجود فكيف
لا يشارك شيئا من الاشياء في المهية والجواب ان المراد ان الواجب لا يشارك شيئا من المهيات
في المهية والوجود ليس مهية من مهيات الممكنات ولا جزء لها فمشاركة الواجب اياها في الوجود
لا يوجب مشاركته اياها في المهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود فالواجب يشارك
الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس مهيته ولا جزؤه بل
عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات و
القائم بالغير في المهية ويمكن ان نقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة
ليست مشاركة في المهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان
كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكل من الجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد — الوجهين والـ...
في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك
القائم بالذات وتحرير الجواب على الوجه الآخر لكن يجب ان يحمل قوله الاشياء التي لها — الوجه الاول
مهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والا لم يكن الى ذكرها
حاجة ولو عنى بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن
كان تحرير السؤال على الوجه الاول وح لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه
وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود

ليس نفس مهيتها ولا جزء منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس مهيته شئ ولا جزء مهيته
شئ فلا يكون الوجود نفس مهيته شئ ولا جزء مهيته وظ انه هذيان لكن المراد ان الوجود
ليس نفس مهيته شئ ولا جزء مهيته شئ من المهيات الممكنه بل هو طار عليها وح سنضبط الكلام
قوله فاذن واجب الوجود لا يشارك شيا من الاشياء فى امر ذاتى هذا ليس نتيجه لما ذكر
لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيأ ما فى مهيته و معناه ان مهيه الواجب ليست عين
مهية شئ اخر ولا جزء لها لان مهيه الواجب الوجود ليس مهية شئ اخر ولا جزء منها واما ان
الواجب ليس لذاتى يشارك فيه شئ اخر فلم يتبين اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود
والوجود لا يشارك شيأ اخر فى ذاتى اذ الوجود لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت
هذا لكان كلاما اخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل والخاصه لقطع الشركة
وهو ممنوع لجواز ان يكون لمطابقة المهية العقلية الموجود الخارجى فان الصورة العقلية
لا يطابقه ما لم ينضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل
يلزم ان يكون له مهية كلية وهو مح واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مخله بما مر وقرر الامام
الكلام ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوى حقيقة شئ اخر لان حقيقة ما سواه مقتضيه
للامكان وحقيقته تعالى منافيه للامكان واختلاف اللوازم يستدل على اختلاف الملزومات
وحرر السؤال بان من ههنا ان الوجود الواجب يساوى الوجود الممكن فى كونه وجودا انه ليس
مع ذلك الوجود شئ اخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية فى تمام
الحقيقة لذاته تعالى والجواب بان وجودات الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزء منها بل عارض لها
واستضعفه بان عروض الوجودات للمهيات لا ينافى مشاركة الواجب اياها فى مهية الوجود
وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى مهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجودها فى اللوازم
لان حقيقته يقتضى الوجوب والقيام بالذات والوجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام
بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة
الله تعالى مخالفة لوجود الممكنات فى المهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى
منفصل بذاته لانه ذاته تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات فى طبيعة الوجود وامتياز
الاشياء المتساوية فى تمام المهية بعضها عن بعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال
ذاته عن سائر الوجودات بامر ثبوتى فقد التزم هذا فى الهيات الشفا بقوله الوجود لا بشرط
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضى

الى يكون

الوجود و الوجود صح

ينضم صح

قوله صح

ان يكون امتيازه بذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبى قال الشارح اما الاعتراضات المبنيه على مساوات
الوجودات فهى مخله بما مر واما ما نقله عن الشفا فشرط العدم ليس امرا زايدا فى الخارج
بل فى الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست
متحققه فى الخارج وانفصال الوجود الخارجى عن المعدومات لا يحتاج الى شئ غير ذاته هذا
مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر فى الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم
اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضى للتركيب اى الحد المركب من الجنس والفصل
او من الفصول فلما نفى التركيب بحسب المهية نفى الحد المقتضى له ثم لو كان المراد مطلق التعريف
الحدى فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثانى
فلانه تعالى ليس له لازم لانه منفصل الحقيقه عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة لذاته
اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباينه فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المقارنة فلعدمها
واما المباينة فلامتناع التعريف بالمباين قوله وربما ظن تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته
انه الموجود لا فى موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس
والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بيانه انه ليس نعنى به الموجود بالفعل اما اولا
فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما
ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون بعلة والذاتى لا يكون بعلة بل المعنى ان الجوهر مهيته اذا وجدت
فى الاعيان كانت لا فى موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له مهية يعرضها الوجود
وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن
لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبى اليه
والله اشار بقوله واعلم الخ قوله وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول فان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم
ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته
واما فى الطريقة المختار يثبت واجب الوجود اولا ثم يستدل به على سائر الموجودات واما القوم
فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق
ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف واوثق
والله اعلم قوله فى الصنع والابداع الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول
هو الصنع والثانى الابداع قد يسبق الى الاوهام العامية مذهب المتكلمين الى ان تعلق المفعول

قوله صح
فعدم التركيب العقلى استلزم
عدم التحديد لجواز التحديد باللوازم صح

النمط الخامس فى الصنع والابداع

بالفاعل من حيث الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من
العدم الى الوجود والمعنى المحصل المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت فقوله
المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اشارة الى تفسير الحدوث او بالاحداث
فنقول لحصول الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل اياه فصح التفسير عن كل واحد منهما
بالآخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى المشترك
بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل معنا لها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك
لان جواب هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء نعم المعنى
المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين
الصنع والابداع فنقول كان جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا
ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال
احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على البارئ لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج
لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه فهو وان لم يحتج
في اصل الوجود الى الفاعل لا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون
والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل فاعل
للبناء بل البناء يحدث مجموع لا قتبر في الاحجار والآلات وتحريكها باعتبارك للك الحيوان الى
مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها فوق بعض و
تلك الاوضاع والهيئات هي البناء فالبناء سبب لحركات الآلات والحركات معدات لحصول
البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم
تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس
كذلك بل التاثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل
وجوده بدون وجوده المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس وبالصورة
الحاصلة في المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذات واما عن الشبهة الثالثة فانا لا نسلم انه
لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم
التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وح ينقطع التسلسل بالانتهاء الى
واجب الوجود بالذات **قوله** يجب علينا ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق
المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب

يعني لا اتحاد المحدث وقوله اعني احدا الفاعل اياه

وتحريكها باعتبار ذلك الموضع

فانقلت

وابطال ما سوى الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شيء ما معقولا ثم وجد بسبب فذلك
الموجود بالغير بعد العدم تسميته مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون
المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساواة ليس تلازم معنيين
في الصدق اذ ليس هنا الا معنى واحد بل المساواة في اطلاق الاسم حتى ان كل ما يطلق عليه اسم
المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا لتسهيل وفلانه اذا اراد ان
يعبر عن الموجود بالغير بعدما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ فيحصل الاختصار واذ قد سماه
بالمفعول وكان المتكلمون يزيدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار
حس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا اسند
من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قوم اعم من المحدث وفي
زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا اخص فربما يظن انه حري على ما ذهب اليه
المتكلمون فلهذا اتبين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط **قوله** والمحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط
شيء وهو المحدث بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون
من الفاعل ايضا اولا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث
الحركة بتوسط الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون
المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل
ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى اشتماله على وسط من الفاعل ايضا والاختيار
والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد فيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك
قوله واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو
للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو
للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل **قوله** اقول
ليس هذا البحث خاصا باللغة دون لغة قيل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع
لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع بالآلة او بغير ذلك وليس هذا الابحاث لغويا
ليس من شان الحكيم في جواب الشيخ ما يدفعه قلنا جواب الشيخ ان هذا لا يتعلق باللغة
بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول وهذا جمع بين الالفاظ الثلثة
مع اختلافها لا لانها في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار

شيئي م

وهي م

وليس م

ه

بخلاف بل لاجل الفعل ووضع الفعل بإزاء المعنى المشترك بينهما لا اثر ولا عليه واما المتكلمون

فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد دالوف

قوله لما ذكر انه اصطلح هم حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو والثانى

جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك ان

هناك وجودا بعد عدم او عدم بسبب ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود بعد العدم

سمى فعلا او لم يسم فلا حصر في ذلك الفرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون

الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفى صرف لا يحتاج الى فاعل و

لا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض من الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود — من م

اما جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث هنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول

اى شئ هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه

الى الفاعل اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في

هذا الفصل مجمل ويحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه و

اما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعنى

بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الخ فيق له اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صرح في

الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة افادها غير متعلقة — قوله م

بما في الكتاب تكمله وانشائه هذا البحث في المقام الثانى وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل

من اى جهة يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول — هل يتعلق م

غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون

دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق

بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان

وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا فالمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون

للاعم بالذات وللاخص بالواسطه فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب

بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصد

فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم

رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لظنه الجمهور والنظر فيها من وجوه

فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج

او العموم

او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم بل كل

ما هو غير الواجب محدث وكيف لا كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد

العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم لا يقتضى — نا المسبوق بالعدم م

ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير

فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق

بالعدم شئ له السبق بالعدم وذلك الشئ يمكن ان يكون واجبا لذاته غايته ما في الباب ان

الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا ينفى خصوصيته

بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على

على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان

الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم

من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتى

للمسبوق بالعدم ومن اراد على ذلك فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته

لما كان لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق بغير

الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقها بحسب الذات لكنه ليس يمتنع لجواز اشتراك

الامور المختلفة في اللوازم قوله واعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة

اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل الثالث في ان المتعلق بالفاعل — ولم يتكلم فيما اليه حاجته م / الثالث

وجود الشئ ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه

فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثانى

ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلى وابديته

لا ينافى افتقاره الى الباري تعالى واما الجمهور فقالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة

احتياج الازلى الى الفاعل واذا اختلفوا في الازلى فالدائم الذى هو ازلى وابدى

اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المطلوب

لان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما

واجب الوجود بغيره دائما والثانى وجوده واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم

يمكن ان يكون واجبا لغيره متعلقا به وهو اول المسئله وايضا فقوله لو فرضنا ان المسبوق

بالعدم واجب لذاته لم يفتقر الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة

الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان
الامكان او لا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان
احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره
من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك قضية برهانية فما ذكره في
البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل
من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين
خطاءهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون
وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا
بالفاعل لاكتفى في بيان خطائهم لكنه سلك طريقا آخر وليس تعيين الطريق بلزوم على
ان فيه فائدة تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث في ضمن المفعول باراء المحدث
وان اعتبره اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات
شيئا غير المحدث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه به على اي جهة فبين
في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان
الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه او لا ثم
بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع
اوقات وجوده وليس مطلب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا
الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا
كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مطلب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان
لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث
زعم ان المحدث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم
كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا
لذاته قطعا وقال الشارح اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان
منشأ الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل هو الوجود سواء كان حادثا
او لا والجمهور قالوا المتعلق حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده
وجوده وما لم يكن التعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان الوجود الواجب يكون
متعلقا بالفاعل حقق في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث

بالفاعل م

حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث
ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي
لهذا الوجود فالقول بانه متعلق الفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث
خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل عندهم هو المخرج
من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدوم
محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدم صرف فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا
واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود
لا يتعلق بالفاعل الا في وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم
في صدر النمط لا ان المتعلق هو الحدوث كما ظنه والحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود
بل في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث وسبب التعلق عنده
اي شيء هو هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا
او غير حادث يناقض ما قدمه من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع
ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم فيه لان هذا البحث ليس بمفيد
اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل به
الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل
لم يضره اصلا كما نبه عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الاحتياج الامكان ويكون الممكن غير
موجود ولا متعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكر اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق
المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ
باحثا عن علة الحاجة مثبتا لها فلو لم يكن مفيدا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال واما قوله لم يبين
ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق
هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان
الشيخ لم يبين هذا المطلب اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بيانا نافعا بل مصادرة على المطلوب
وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب
بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد **قوله** والتحقيق ان الخلاف
ههنا لفظي فان للامام لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين
اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا

العلة الموجبة والمعلول الازلي لا يفيد الدليل اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا
الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع
ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق
واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا
في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهذا خلاف
لغوي صرف فاقول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان
علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان
وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث
فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة
الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فاذن لا يلزم الخلاف فلو لم يكن في تلك
المسئلة خلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان
او الحدوث مما لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح محاصله ان الامام نقل
في دفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلثة نقلا غير مطابق احديها ان المتكلمين جوزوا استناد
الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه فهذا نقل عنهم
بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في ساير كتبهم بل الامر بالعكس
وثانيها انهم نفوا القول بالعلة المعلول وهو ايضا كذب لما ذكرنا وثالثها ان الحكماء
يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم على ان الله تعالى
قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء
ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم وعدمه وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واجب دائما
ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند
الى فاعل تام الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات
المادية واخرى يبحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن الواجب
الوجود بان اثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث الطبيعي نظر يريد بيان ان كل
حادث مسبوق بموجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فهو له
قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحادث

ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود و
العدم فانه مح فالقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل فهو امر آخر غير قار
الذات لانه اذا فرض حركة تنطبق هيأتها على ما بين حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين
حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي الحادث
فيكون بازاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار
الذات وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد
به العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلا نم انه بعد الحادث وان
المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد
اعني الذي يعقبه الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون
هو الزمان لانه لا يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد
فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طار
وذلك ازلي بل وفرق بين بين الطاري والازلي الثالث اذا كان الحادث بعد ان لم يكن يكون
عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض القول ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا
ان القبل امر مغاير لكن لا نم انه غير قار لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث فلنا بعها
بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا تجدد فيه ولا تصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم
فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو
الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان التي تريد قبلية بالذات فانه لا بد منه
لو معروض القبلية ان عرضه القبلية بالذات فذلك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر
فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية نفس العدم
فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكانه نفس القبلية اذا عهد هذا فنقول الوجود
وهو الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض القبلية بالذات
يستحيل ان يكون معروض البعدية فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل وان لم يوجد معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض القبلية للعدم لانا في ان يكون معروض القبلية
للعدم بواسطة ذلك العروض حتى انا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية
للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك

القبل ممتدا الى الازل وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التى
من ستين يكون قبل القبلية من سنة فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة ولكن
ربما يمنع ذلك فى بادى النظر فالشم فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك والا لم يكن
فى الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد
الى نوح مثلا اطول فازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية
بالذات خواص احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء فانه قيل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم
ويقال قبل زيد الى عمر ثم الى بكر بن خالد ثم الى نوح وهم يتطهر فى غاية الظهور
فى الحركة التى فرضها الشم فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ثم
ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا يجتمع معا بل كل جزء يفرض
فهو قبل بالقياس الى آخر بعد بالقياس الى آخر الثلثة انه يقبل التقدير والقبل بالذات كم
لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها فى
الوجود فهو الزمان فلا يقال انه الحركة لان الحركة ليست بكم فى ذاتها لعدم قبولها التقدير
فى نفسها اذ لا يقال حركة طويلة بل حركة فى زمان اطول او فى مسافة اطول نعم هذا الامتداد
لما كان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون تغير لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون
الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار بقى ان يقال لما كان هذا
الامتداد لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود لم يكن موجودا اصلا انه لو كان موجودا لاجزاءه فى الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد فان لم يوجد فى الخارج الا انه بحيث
لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها
متقدما على البعض ولا يكون الامتداد فى العقل كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ غير قار
الذات يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة
امر مستمر فى الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر فى الخارج يحصل
امتداد فى الذهن اذا فرض انقسامه الى الاجزاء يكون لا يجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم و
هذا الامتداد هو الذى يكون ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك انا ندرك القبل الممتد
الى الازل نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها متقدم على الآخر لو كانت موجودة
فى الخارج فان ذلك على ان فى الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل فى العقل
منه هذا هو التحقيق فى هذا المقام لا يعرف كنهه الا بدقيق التامل وهو معنى قولهم

الموجود

يتجدد
الموجود من الحركة فى الخارج هو الحصول فى الوسط وانه يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع و
كذلك الموجود من الزمان شئ غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة تفعل
بسيلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شئ يتجدد ويتصرم ان اراد
انه يتجدد ويتصرم فى الخارج ولا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزءا الزمان فيكون الزمان
متسما بالفعل الى الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافى اتصاله
فى ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم فى العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود
الزمان فى الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية
اضافتان لا بد ان يكون معروضهما معا فى العقل فلا يكون التجدد والتصرم فى العقل لان
العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا فى الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون
ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة
بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود فى الخارج والثانى لا يتجدد
ولا يتصرم فالجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع فانه يدل على وجود الزمان
فى الخارج كما حققناه واعلم ان فى الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المقدمتين القائلتين
بان القبلية امر ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لها فى اثبات ان معروض القبلية
امر غير قار وذلك ظ نعم يمكن ان يقال ان يرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم وذات
الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى القبلية وليس تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية
لا يجامع البعدية والقبلية التى لا يجتمع مع البعدية لا يكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث
زمان الثانى ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم
وهو الزمان فلما كفى فى الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه
فالجمع بينهما فى الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا لولا
ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة قوله
واعلم ان الزمان ظاهر الانية اراد ان يبين انه لم وسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر
بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية اما انه خفى الماهية فظ واما ظهور الانية فلان
سائر الناس يخبرون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور و
السنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر

يتجدد

اندفع

اندفع

الثالثة

اجتمع

اجزاؤه

حتى زمان

الشيخ

د هو الظاهر الفصل د ما هو الظاهر الانية
اى عطلو ... الفصل د ما هو الظاهر
الفصل اليسر ظاهر

الانية فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ما لظ ايضا فان
الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظ
كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح الامام في اعتراضه بعد ثم لامكان ان يق كان معدوما
او كان الله تعالى موجودا ينبغي ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في
التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ان يعقل واعلم انه انما بنى
هنا تمهيد مقدمتين استعين بهما في دفع شبهة الامام المعظم الا ولى ان الاستدلال على وجود
الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان
لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل الآخر واما الزمان فهو
قبل زمان آخر لذاته المتقرر المتجددة فلين عاد السائل وقال المتقرر اما ان يكون نفس
المتجدد وهو صح او غيره وح يختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فالظاهر الجواب ان التقرر
والتجدد بعض فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في وجوده لا يصح تعريف الزمان
بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من
خواص الزمان كان من الظاهر ان يصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده
لكنه وقع الاستدلال بهما ولا يصح التعريف بهما فقد يقال الزمان ما له بالذات القبلية و
البعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف
دوريا ثم ان شئت قيل انما لزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصين
بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية
شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بانهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف
من هذا المميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الا زمانية
فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيين لا يصح الاستدلال
على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان
موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المط اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية ثم
لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الايضاح ما فيه خفاء
ببسط العبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاخذ المط فيه لا ينافي ذلك واعلم ان
الشيخ عرف الزمان في الفصل الرابع الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا واشار الى
هذا البحث الى الخلاف فيه تلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافيان لان

لا يكون قبلا الا بالقياس الى بعد وكذا البعد وهما ليستا بموجودتين في الخارج لان وجودهما
متوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو مح فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن
ثبوتهما للشيء في العقل يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث يدل
على ان معروض القبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر
الاعتباري لا يستدعي وجود معروض في الخارج فهذا الكلام منا في اوله اخر اجيب
بوجهين احدهما انه ثبت ان معروض القبلية والبعدية يتجدد ويتصرم ولا شك
ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض بان الكلام في دلالة
ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم
هو القبل والمتجدد البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لا بد ان يتصرم
احديهما ويتجدد الاخرى فيه الى من وجود الوجود المعروض في الخارج وثانيهما انه
ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك
لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعدية او في الخارج فلا بد
من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم الوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن
بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع
واعلم ان القبلية والبعدية لا يلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا
بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضهما هما اجزاء الزمان هي غير موجودة في الخارج لان
الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالى الآنات فح لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية
وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرفت هذا
عرفنا اندفاع الجوابين فانجاه ان يقال لا نسلم معروض القبلية والبعدية على ما بينا
اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف تدلان على وجود معروضهما او يقال معروض
القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم
اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وهو مح والحاصل ان القبلية والبعدية لا نهما
اعتباريان لا تدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج
والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما لان محلهما
جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما
يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض

بالذات موجود معه وهو الذي سوال الحق لما ثبت له وجود للقبلية صح
ولكن لم يرى غيره بان المتصرم صح
فيدل على وجوده
صح

على سبيل المعروض مجازًا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق الحدوث بالمادة حيث
قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في التقدم بعينه **قوله** اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران
احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الزماني الذات وح لا يكون في
زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي موجودة في الذهن ووجودها في الزمان الذهني
يكون في زمان فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار وفي قوله ولا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية
ليس بمح فبين بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية تتسلسل وليس بمحال
بل المراد انه ذاهب التسلسل **قوله** ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
اي الخصم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية
لزم اتصاف المعدوم بالوجود وانه مح والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها لا
للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان معروض
القبل ليس هو العدم نقول المراد ثمة معروض القبلية بالذات كما بينا واعلم ان
الاجوبة التي ذكر الشارح على هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس
الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف
بهما امرا موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف
بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا
لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا
انها متعلق بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر مرارا **قوله** ثم انه استدل بالمعارضة
هذا نقض اجمالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته والا
لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر
وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معا وان
لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر و
انت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان
يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض

ذ الامور الاعتبارية موقوفة على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبارات غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة صح

بوجهين

بوجهين الاول ان الزمان متقض لذاته بمعنى ان مهيته وحقيقته تقتضي لذاتها
ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستحقت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه
عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متاخرا
وبالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا وبعدا بنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر
والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة
في المهية فان كانت متساوية في المهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها
متاخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في المهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت
مختلفة في المهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون
مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة بعضها
متقدما وبعضها متاخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتاخر يستلزم
اختلاف الاجزاء في المهية فيكون ذلك الجزء من الزمان موجودا مشتملا على اجزاء بالفعل
والمقدر انه جزء واحد هف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انا لا نم
ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكن يحصل منه ان المتقدم الذي لا يجامع
المتاخر لا يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم
الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك لاعتبار زمان محيط
بالمتقدم والمتاخر الفرق الثاني انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر
كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون اليوم متاخرا عن امس انه غير حاصل
عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل
الحادث شيء حتى يكون معنى تاخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلا يكفي في حصول
القبلية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث
فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر ويفتقران
في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظ لان قوله وان لم يكن معناه
ان لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك
بل شيء آخر فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان
اليوم لم يوجد مع امس والا كان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك
ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان

فاستغنت
الاول
الثاني
ذلك في
بتمامه

حين كان امس لم يرد الى الزمن الطبيعي في البحث ابعد بعد لم يسلم ان معناه انه لم يوجد

كما ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس المعدوم الحاضر والحاضر متاخرة عن الماضي فان تكلم المعيد بغير اليوم وبغير امس بل ان معناه ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد ... فتكون للزمان زمان صح

ويهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان آخر قوله والجواب عن الجواب
موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود
معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها
بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء
لا يكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متاخر والامس متقدم لا يتوقف
على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم والامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم
العقل بتقدمه او تاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهد هذه المقدمة
فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء
فتقدم بعضها وتاخر بعضها ليس امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها
متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود
وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحيث ذاتها ان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان
وتلك الاجزاء يقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان
لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم
والبعض متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها
لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض بل انما يتصور متقدما ومتاخرا الى وقوعه
في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم
الحادث الفلاني على ذلك الحادث ويقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك
الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال
لم وقع تلك الواقعة سابقة يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا
وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضي
بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة
في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس كذلك فليس معنى عروض
التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر البعض بمجرد
تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون مهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان
الشيخ اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جانبه ولم يتعرض

ومنه ما حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة امر آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يحكم العقل متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه او تاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر ص

الجواب

للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين يجتمعان لا بد ان يكونا
بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها
فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية
الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان
هي كون متى احدهما عين متى الآخر اي كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا يحتاج الى زمان خارج
عن المعين بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان قوله
بل يريد بيان مهية الزمان قد علمت ان قبل كل حادث شيئا متجددا متصرما والتجدد والتصرم لا
يخلو ان من تغير والتغير هيهنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك
فالزمان يتعلق بحركة في جسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث وكل حادث فقبله زمان
فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب
انقطاع الحركة المستقيمة بل بالحركات المستديرة ويحتمل التقدير لما مضى بانه في فرض الحركة المنطبق
عليها على ابتداء الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد
وازيد قوله هو كمية للحركة لا من جهة المسافة فالحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة
او زمان فانا لو فرضنا حركتين احدهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ننظر الى المسافة والزمان
لا نعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة ومن جهة
الزمان اما جهة المسافة فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة
الى كل المسافة فيعرض لها الكمية بحسب المسافة نقول للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى
بل كمية الحركة هي الكمية المسافة واما الزيادة والنقصان يعرضان للحركة لكمية المسافة
كما في السواد الحال في الجسم واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف
الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية للحركة وكمية الحركة من جهتين جهة
المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان ثم ان المسافة
ينقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم و
التاخر اللذين لا يجتمعان معا في الوجود فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر
اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان قوله قال الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة
تابعان اما للتقدم والتاخر في الحركة المسافة او للتقدم والتاخر في الزمان فكما ان المسافة

الم ص

لتنا م

التقدم ص

الحركة صح

اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسمت بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتاخر
كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك
ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل في المتقدم من المسافة او الزمان والمتاخر من الحركة
ما حصل في المتاخر من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا
في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية من جهة
ماهما الى التقدم والتاخر للحركة لا من جهة ماهما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان
ويكونان اى المتقدم والمتاخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء (يكون صح)
الحركة حتى ان الحركة اذا تجزات فيهما كانت اكثر كان عدد المتقدم المتاخر اكثر وان كانتا قد
كان عددهما اقل فعدد الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت
كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر تبعا لانقسام
المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان
بالتقدم والتاخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه
قال من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وهذا لا التقدم والتاخر الزمانيين فهو (ليس صح)
مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفا **قوله** يريد بيان كون كل
حادث مسبوقا بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا ان
يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس (والممتنع لم يوجد صح)
قدرة القادر عليه فان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان
فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في
نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر ولا يقال سيجيء ان الامكان امر اضافي وهو ينافي
القول بانه امر للشيء في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر
فيكون مغايرا لكونه مقدورا وح اما ان يكون جوهرا او في موضوع او عرضا في موضوع والاول
مح لانه امر اضافي والامور الاضافية لا تكون جواهر فهو اذن موجود في محل ان قيس اليه (عرض صح) (باطل)
فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان
ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهو موضوع تلك
القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفت من البين لتم
البيان وهذا لان القدرة لما كانت سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه

فربما

فربما يذهب الوهم الى انه هي ذا وردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان
وكان سائلا ابدا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي او الامكان الذاتي
فان كان الاول فلا نم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود **قوله** لان كل حادث فهو
قبل وجودها اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نم الحصر وهو ظ وان كان الثاني
فلا نم احتياجه الى محل غير الممكن بل من الح ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه
غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفا
وتقريره ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي
انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون
الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا اخر او يمكن ان يوجد في نفسه (كوجود الجسم ابيض فالممكن لم يوجد اما ممكن لم يوجد شيئا اخر صح)
فان كان يمكن ان يوجد شيئا اخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا
اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الابيض هو
وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا اخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض
فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا اخر وهو ابيض والعرض من قوله فهو يكون
للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر التعبير عن معنى الوجود
بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى فان احديهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد شيء
لشيء اخر وثانيتهما ان يوجد شيء شيئا اخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب
وجوده له شيئا اخر وبالعكس كما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس
الى وجود الهواء للمادة المائية وهو وجود بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان يكون موجودة
بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة
الذي هو وجوده للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانات يستدعي شيئا
حتى يمكن ان يوجد شيئا اخر او يوجد له شيء اخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان
كان موجودا في غيره او مع غيره واما من بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة
بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا الممكن
ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا الا في غيره او مع (لم يوجد صح)
غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره

وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا اوجد ذلك الغرض ان ذلك الغير
لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان و
جوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء انما يصح
في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان
موضوعه ذلك الشيء وهو ليس حامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما
بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه
امكان وجود ليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق
به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون
امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن
اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان
وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود
شيء في شيء او مع شيء واياما كان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء
الحادثة اما اعراض وصور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما
في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان
النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات
محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المط وانت بادنى تامل تعلم ان القسم الاول يرجع
الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي
هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود
النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه
بعد والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم
فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب بقوله امكانات هذه
الاشياء الخ وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء
في شيء او معه وله اعتباران تعلقه من حيث احدهما بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا
قارن العدم يسمى قوة تختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بالتشكيك
للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون الا بسبب اختلاف استعدادات
متعاقبة على ذلك الموضوع فان الامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما

احد بحامز حنبص

من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها
لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر
الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال منع
وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما
جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وانه ممنوع وجوابه انه لما ثبت
ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج
او لا يكون وايا ما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظ
واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي فمن حيث تعلقه به يستدعي وجوده
في الخارج كما في بحث التقدم والتاخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في دفع اشكال
الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث
له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد
الا في شيء وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول
المسألة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع شيء ~~لان ما لا يوجد كذلك لا يكون~~
حادثا ~~فهو يوجد في شيء او مع شيء~~ لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا امكن
وجوده قبل حدوثه لكن شيء منه لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق
بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته
وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن
موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا
هف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان
وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم
لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون
بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام
بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفا لما ثبت
ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون امرا موجودا فانه
لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هف
وفيه نظر لانا نقول لا نسلم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء

مبدأ المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو مم فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في
الخارج والاولى ان يستدل على المط بالامكان الاستعدادي بان يقال لا شك في امكان
الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ او لا فان كان كافيا
يلزم قدم الحادث وهو مح وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط
اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط
المحدث يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث
اما يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو مح والا لزم التسلسل في امور
موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا مح والا لزم
قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا الا انا لا نعني بالمعد الا ما يكون
الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه
في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون
الجسم في مكانين معا وهو مح بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون
في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة
العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط حالة مقربة الحادث الى ايجاد العلة
فتلك الحالة المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك
المحل الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث او لا والثاني ضروري البطلان فتعين
الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وسئل بعض
العلماء لم يزول الاستعدادات عنه حصول الوجودات فقال الاستعداد الناقص يزول
واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانها اذا حصل لها استعداد ان يكون
علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفية فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة
النطفية لم يزل عنها صورة النطفية بناء على ان افاضة الصورة بحسب الاستعداد فعند
حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا
معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغية زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها
وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت الحق ان كل صورة سابقة فهي
معدة للاحقة والنطفة ما لم يتصور بصورة العلقة في الاطوار لم يتصور بالصورة الانسانية
ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة

هي الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قالت
لبث الصورة السابقة موجبة لاستعداد الاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة
السابقة وتواردت عليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى
حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون
لها دخل في الاستعداد او لا وان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل
يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما
الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى
مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق ومن
محققي هذا الفن من سمعته يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كما ان لزيد
مثلا عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم
المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد
وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد تقريب تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية
آماده كردانيدن يعني ماده را از جهة تاثير مؤثر آماده ميكرداند ولا شك ان المعد يقرب
الى الموجود فان امس مقرب لليوم فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة
كيفية استعدادية لكنها لا يبقى مع المع حتى اذا وجد المع انتفى الكيفية الاستعدادية
وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار
الاوهام ومزلة الاقدام **قوله** ظهر منه ان قول الفاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث
قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح
الحكم عليه بامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض ولا والثاني ما كان
فما ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فقط واما اذا كان فلانه صح الحكم
عليه بانه يكون نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق
العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هنالك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه
ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هنالك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم
عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا
وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالي سمى
الامام في تسميته معارضة وجوابه بان الحكم على المعدوم انما لا يصح بالامور الخارجية

واما بالاعتبارات الذهنيه كالامكان والامتناع فصحيح فمنشاء الخبط ههنا عدم
الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده
نفي محض وليس بشئ انه كك في العقل فممنوع وان اردتم انه كك في الخارج فمسلم ولكن
لا نسلم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان ح وهو ظ ثم قال قلتم بان الامكان امر وجودي
ومما يدل عليه انه ليس كك وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان
وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشئ خارجي فله اعتباران
احدهما من حيث انه متعلق بامر خارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه
يدل وجوده على ذلك الشئ الخارجي كان الاعدام كالعمى امور اعتباريه لكنها من حيث تعلقها
بموجودات خارجيه ليست عدما صرفا معروضا لها وقوله هو امكان بل هو امكان وجود
في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه
بشئ خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا طايل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج
هو امكان وان كان امكان وجوده في الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حيث قال
صحيح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع
الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثيه تعلق الامكان
بالشئ الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشئ مطلقا كان امكان وجوده في الخارج
وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه لشئ من
الاشياء قايم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي
هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان اخر لكن لا يتسلسل لانقطاع
الاعتبار لا يقال الامور الاعتباريه ان طابقت الخارج عاد الاشكال في انها اما واجبه او
ممكنه والا فحصولها في العقل جهل لانا نقول لا نسلم انها ان لم يطابق الخارج يكون حصولها
جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لامور خارجيه
وليس كك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اي عوارض وصفات
للموجودات الخارجيه من حيث انها في العقل والعوارض العقليه للموجودات الخارجيه
غير موجوده في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث
انها محكوم عليها اي من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شانها ان يحكم عليها
لشئ ويوصف بشئ والحاصل ان الامور الاعتباريه لها حيثيتان من حيث انها صفات

الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان توصف وهي بهذه الحيثيه موجودة
في الخارج لوجود العقل في الخارج ولا يشترط في ان قوله واحكام الموجودات الخ
زايد لا دخل له في سؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتباريه باية حيثيه توخذ
اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل واياما كان يلزم ان يكون موجودة في الخارج
اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود
في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهه ركيكة لا يليق حفظها لمن له
ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان
العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد
في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكانه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل
مكانا للامر الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان اخر يكون موجودا
في ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا في الخارج باعتبار
معدوما في الخارج باعتبار نعم انما ان دلما يكبو والجواد قد يعثر حين يعدو وثانيها
ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد
تبين ان امكان الحادث هو امكان شئ في شئ فله اعتباران احدهما انه امكان في ذلك
الشئ وثانيهما انه امكان شئ فبالاعتبار الاول لعرض من اعراض ذلك الشئ حاصل
فيه وبالاعتبار الثاني اضافه للشئ بالقياس الى وجوده فكونه نفيا للشئ لهذا الاعتبار
لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافه بين الماهيه والوجود
فلو كان لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهيه والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه
ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعي تحققه الا في العقل لكنها متعلقان بامر خارجي فيكون
موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبه كلها غير
موجهه لان المط من الدلايل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبه
انه امر اعتباري فقد يصلح للجواب اللهم الا ان يوجه الاسئله بان يق لو كان الامكان
معدوما لم يستدع محلا وجوديا لكن المقدم حق بذلك الوجوه الثلثه فالتالي مثله فح يمكن
الجواب بمنع الملازمه ويكفي ان يق في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه
متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ولينبغي عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسئله
كك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا

او عدميا والثاني بطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتياز
بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصية بها يمتاز عن الآخر
ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو مح فتعين ان يكون الامكان امرا
ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا وهو مح لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما
بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قيل بعد القدح في امكان الحادث قبل و
جوده لا نسلم لان الامكان امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما ذكره من عدم الفرق
بين عدم الامكان وامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع
والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتيازا بعض المعدومات عن البعض فان عدم
السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب و
الشرط هذا محصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين انه لا توجيه لاجوبة
الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف ترتيب البحث في تقديم المعارضة على النقض
و هو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موجودا موضوعا موجودا
لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه
فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق
بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بماهيته بالقياس
الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان
كاضافة الى المضاف اليه **قوله** اما الصغرى فلان الاولوية ان حصلت فلا يخ اما
ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول بط لان الكلام
في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية
على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا والثاني ايضا بط لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا
عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل
حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في
الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب
بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه
ملحوق بوجوب وذلك لان ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والا لزم

التخصيص

التخصيص بلا مخصص اذ تاثيره ح بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجيء
له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق باشتها سلسلة الاستعدادات
الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا
والا لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة
ففي هذا الكلام اشار الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية
واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا
محذور لتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث
اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى
بعد المستدل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم المعارضة في الصغرى
لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون
زيد اعمى **قوله** واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقع بحسبه معان التاخر مقول
بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال المتاخر اما ان يجامع المقدم
في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو المتاخر بالزمان وان جامعه فاما
ان يكون بينه وبين المقدم ترتيب باعتبار المعتبر واخذ الآخذ او لا يكون كذلك فان
كان بحسب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة والتاخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في
صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف الجنس وان
لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتاخر اما ان لا يحتاج الى المقدم وهو التاخر
بالشرف او يحتاج وهو التاخر بالذات فاما ان يكون المقدم علة تامة للمتاخر وهو
التاخر بالعلية او لا وهو التاخر بالطبع وربما يقع المعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص المتاخر
بالعلية باسم التاخر بالذات فيكون كل من المتاخر بالطبع والمتاخر بالذات مقولا
بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم والمتاخر بالعلية متلازمان وجودا
وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من
غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التاخر بالعلية
بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في الشفاء اذا كان وجود هذا عن آخر
فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية في مثاله كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة
اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ثم توقفها على اليد وعلى المفصلات وعلى المفتاح

المرع اد اخذ نام ظرف م

وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما فى الطبع وقد اطلق اسم التاخر
بالذات فى بيان الحدوث الذاتى على التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات
على ما بالغير قوله ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول الحصول
الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما منه
المرور وايضا الضمير فى بينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام
ان المع لا يتوسط بين الوجود ومن الظاهر ان قوله فى الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اى
وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفى فى البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن
آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر بافى الكلام لا طائل تحته قوله وهذا
ايراد المثال للتقدم الذاتى المناسب ان يقال ايراد المثال للتاخر الذاتى اما اولا فلان الكلام
فى اقسام التاخر واما ثانيا فليلايم قوله فهذه بعدية بالذات قوله وجعل الشيخ الوجود لا يتصل
حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهى ان الشيء
اذا كان علة لآخر استحال الوجود الى المع الابعد وصوله اليهما ومروره عليهما واما
الثانية فلانه يقال حرك يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم
ثم قال الاولى ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى المع كلام مجازى فان اراد
به ان العلة مؤثرة فى المعلول فقد بينا انه لا يقتضى التقدم وان اراد شيا آخر فلا
بد من تصويره والثانية تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا لا نعلم انهم
تصوروا من ذلك التاثير او غيره الحجة الثانية وجواب الشم ظ قوله وتقريره ان
حال الشيء الذى يكون له بحسب ذاته يترتب هذه المقدمات ان يقال العدم او اللاوجود
حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات
فيكون وجوده مسبوقا بلاوجوده بالذات وهو الحدوث الذاتى فههنا ثلث مقدمات
اما ان العدم او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس
الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون فى الخارج مع وجود علته اولا مع وجود العلة
فان لم يكن مع وجود العلة فى الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع و
جود علته فالممكن بدون الغير فى الخارج معدوم ويستحق العدم وان قيس الى العقل
فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته اولا يعتبره مع شيء منهما
فان لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ولا نعنى بالحال الذاتى الا ما يكون للشيء بلا غير

لم يعتبره مع شيء منهما لم يكن موجودا اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار
معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع
وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذى للممكن اذا

وال العلة فى الوجود

قوله

حصوله

فان قلت لا نم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا
فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبره العقل ووجود العلة ويكون
الممكن موجودا فنقول المراد انه لا يكون موجودا او لا معدوما عند العقل فان العقل
انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر
عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه وقد اشار الشم
الى هذا فى آخر الفصل بقوله وتقرير النتيجة ان مجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود
لها قبل وجودها واما ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فهو ظ واما ان ما بالذات
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضى رفع
ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعنى
بالتقدم الطبيعى الا هذا المعنى قال الامام لا نسلم ان الممكن اذا كان منفردا عن الغير
يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات والا لكان
ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته
ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هى فى لفظ الانفراد
عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم
اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود بل فى هذه الحالة لا
يستحق العدم ولا اللاوجود والا كان ممتنعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فتم
ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق للممكن لذاته
بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الا انفراد انفراد او جوابه ان الشيخ لم يقل
ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او
اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد لا يستحق العدم ولا يكون له وجود وقوله لا يكون له
وجود ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود وبين الشيء
والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق العدم ومعناه سلب
استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشم بهذا المعنى فى قوله واما
بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا اللاوجود فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد
عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود واحدهما لازم لان الممكن اما فى العقل او فى الخارج
فان كان فى العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء

بالذات وتقييد باعتبار الوجود
حتى لا يتوهم الى الوجود
فى نفس الامر صح

ليس صح

منهما ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد
عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود
وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين
في الخارج لكن عدم العلة ليس غيره في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان لا يكون
مع وجود العلة وهو في الحال مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق
ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين
الا ان المراد انه ليس بذلك الاعتبار القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان
يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما
ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى
العقل وههنا استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم
استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المط هذا غاية تقرير الكلام
في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن
لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود
من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث
الذاتي فاذلك لا يطلب على ان الحدوث كون وجود الشيء متاخرا عن عدمه حتى ان هذا
التاخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتاخر الوجود عن
لا استحقاقية الوجود لا يستلزم تاخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي
هذا المعنى لكنه مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع
ارتفع شيء عنده دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم
متاخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل اذا
ارتفع شيء لارتفاع اخر بدون العكس يكون متاخرا عنه وارتفاعه بالذات وان
استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه عليها بالغير والحاصل انه
قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر واحتياجها
بالغير اليها بالذات غير لازم **قوله** يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن العلة
التامة لقائل ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول
المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة

وانزاده م

احزم

وعن تلك

ناركان زبرها بيد نكلمو صادمو تنبيهيه ح

وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه والا فكيف صارت ثمة معبرا عنها بالاشارة
وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى
فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمة بالاشارة **قوله** والمنسوب اليه اما آدمي
اي النسبة الى الخادم او الى ادم فيقال آدمي بالقصر والفتح واما الى ادم فيقال ادمي بالمد
والكسر وهو خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة **قوله** تنبيه واشارة في الفصل
حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بسبب والتنبيه عليه وثانيهما
ان السبب في سببيته واجب اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة
اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا
اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب اخر لا الى نهاية والا لم يكن ما فرض علة تامة
لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول المعم بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته
الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب
وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه
اخرى فح ان لم يتوقف صدوره عنه على امر اخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي
على الآخر لا لمرجح وانه مح وان توقف لم يكن العلة تامة هف ومن فوايد الامام ان الغرض
من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في موثرية الباري تعالى
في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني بط لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر
الى موثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور المعتبرة في موثرية الله تعالى
في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص
عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتجويز الاول
قوله ومفهوم ان العلة بحيث يجب عنها الخ كون الشيء بحيث يصدر عنه اغر كونه بحيث
يصدر عنه ب فهاتان الحيثيتان ان قومتا او قوم احديهما لزم التركيب والا لزم
اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد المقوم يستلزم التركيب او تعدد الصفات في الخارج
فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل
عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشيخ في التقرير ولا اشكال
عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
وجوب آ في الخارج من حيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه

ولم م

يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظ والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس
الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري
ثم ان تلك الخصوصية لو كانت بنفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد
والا امكن ان يحصل عنه اثر اخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر
الشارح عنها بالصدور والعين الاضافي واشار الى هذا التفصيل في اخر الفصل ونحن
اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا
تلك الحركة واقلها ارادة تلك الحركة فالقادر له حالة خارجية مخصوصة لها فهكذا ساير العلل
الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون
لها بالنسبة الى الاخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره
عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره لم يكن مستندا اليه — فان كان لغيره ص
بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول
شيئين هذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين
ان قومتا يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم
ويكون علية لاحديهما غير علية للاخرى فيلزم الشارح او ينتهي الى التركيب فيرد عليه
انا لا نم انهما يحتاجان الى العلة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهم سلمناه لكن لا نم
ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له
لم يكن بد من ان يكون معلولا فنقول حيثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لا في كل
علة والمنع الاول يندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تع ولا — قوله ثم انه احد امرين خصوصية بالقياس الى اثر معين ص
بد ان يكون علة لهما وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور و
المسائل الا ان المعلل ربما يفرض الكلي في صورة ويستدل عليه فلا بعد فيه ولا سيما اذا — الكلام
كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح والى اشار الشارح بقوله وزيادة الوضوح
قال وذانك الشيئان الخ وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر
فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازم وهذا التقييد
انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تع **قوله** وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق الحيثيتان
اما ان يكونا احديهما مقوما او لا يكون بل يكون كل منهما خارجا فالاول يقتضي التركيب فالتركيب
لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من ماخذ اخر وهو انه لو كان احديهما مقوما

والاخرى

والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام
مبدأ ان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله
حيثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام **قوله**
ويلزمه منه تركيبا اما في مهية الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام
التركيب والظ من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان يكونا مقومتين
للمهية او للوجود او بالتفريق اي الحيثيتان تدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في
المهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حيثية للمهية وحيثية اخرى للوجود والشارح
قال التركيب اما في مهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شيء في نفسه ينضم
اليه الوجود كان مركبا من الوجود والمهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى
جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال
التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو
التركيب في المهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب المهية مع الوجود واما التركيب
بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان
يحصل بعد الوجود اولا والثاني هو التركيب في المهية كتركيب الجسم من المادة والصورة
والاول اما ان يحصل بتفرق الشيء اولا والثاني كتركيب الموجود من المهية والوجود والاول
كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات شيء واحد اذا فرض كلها المجموعي وفي هذا الذي حمل الشارح
عليه ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنقسم الى جزئيات يستحيل ان يكون مركبا
منها والا لم يكن جزئيات بل اجزاء **قوله** عارض الفاضل الشارح قد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم
احد الامرين اما تركيب العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيئان او شيء
موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بانه لا بد ان تغاير الجهتين مفهوما
يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح
يلزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب
الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا
عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للاخر ويعود الكلام فيلزم التسلسل او
ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس
مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى اخره وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول

احدهما غير قبول الاخر وهذه النقوض مندفعة بالمعنيين المذكورين لورودهما عليها لا على
اصل الدليل وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول متعدد لاختلاف الحيثيات
والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس
الى مسلوب غيره بحسب مسلوب اخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه باخر وقبول
الشيء لمقبول غير قبوله لاخر فكما ان السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدد كذلك
الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة ليس كذلك فانه ان تعدد
السلب والاتصاف والقبول يجب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلما لم
يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون
الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والا
تصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد لانه
لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور
يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدء واحد هذا غاية توجيه
الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كانت له
حيثيات فتلك الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا
بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون خارجية وح يعود الكلام لانها اما
ان يكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون علته لهذا غير علته لذلك و
يلزم التسلسل فالمحذور ما ذكره في اصله وليتعين لنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد
بحسب تعدد الجهات والفرق ممنوع عنه واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور
وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور اخر بل هذا الصدور بفضل الصدور
المفروض فانا لما فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر
والصادر ممكن وله صدور وهو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا وقوله الصدور
يطلق على معنيين منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح
القوم بل الصدور الغير الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيئان
الصدور وحيثية الصدور فالصدور وان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور
هي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا **قوله** احتجوا على ذلك
بانه لو لم يكن كذلك لا بد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز ذلك يلزم

القول بحوادث لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث
ما الا لزم قدمه فيصدر الحادث عنه يتوقف على حادث اخر وهلم جرا ونقرر الوجه
الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاضرة اي اما ان يكون كل
الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول بط لاستحالة موجودا
اعضاد الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى
محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا
فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاضرة في الوجود وهو مح
وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك مستدرك
لا حاجة اليه **قوله** لان ذلك يقتضي قدم الفعل الحكما يستدلون على قدم فعل الله تع
بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته
الاولية وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة
التامة فيلزم قدم الفعل والتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثاني
من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذ العدم الصرف
لا تمييز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال من
صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا لكان في جميع الاحوال ولا صدوره
كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل وعدمه بالمرة وهذا بالحقيقة
رد على من قال ان العالم حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم
الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصرف احتراز عن عدم الحادث المسبوق
بالمادة **قوله** واما توقف الواحد منها الخ قدم على الجواب مقدمة وهي ان ليس معنى
توقف الحادث على حادث اخر واحتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود
الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل بمعناه بل معناه التوقف والاحتياج
في العدم اي انهما معدومان معا لان الحادث الاخر لا يوجد مع الحادث الاول و
الحادث الاخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اولا للاوقات
واولا للحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له ان يكون
فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم الشيخ استفسر وقال قولكم يلزم ان
يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه

او حتى يكون امتناع صدوره عن الفاعل اولى من بعض الاحوال من صدوره في بعض م

ثم يبتدئ الحوادث وينقضي ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث م

وهو مم ان عنيتم به ان هذا الحادث موقوف على ان يوجد قبله حوادث غير متناهيه موجود
كل منها فى وقت فرد ثم انه مم بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى
وهو ان يكون وقت ما لا يوجد حادث فيه اصلا ثم يوجد بعده ذلك الوقت حوادث لا نهاية
لها ثم بعدها يوجد هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت
كك وهو اول المسئله على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخر الا عدد متناه
ففى جميع هذه الاوقات كك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله
بل اى وقت فرضت الخ وقول الشارح وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت
متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له مشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث
لا يوجد فيه شئ من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومى اللهم الا
ان يراد بذلك الوقت اليوم اى وجود الحادث اليومى فى اليوم يتوقف على انقضاء
ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق الثانى من استفساره والعبارة
المنقحة ههنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث الى غير النهاية يكون
وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف
على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث فى اوقات متناهيه حتى يكون من
الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم الملازمة وان اردتم توقف الحادث على انقضاء
ما لا نهاية له فى اوقات غير متناهيه فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع
قوله مراده ان التنازع فى القدم والحدوث سهل جواب سؤال الامام وهو
ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان
قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبداها ولا كثرته وكذا الحدوث فلا دخل للقدم
والحدوث فى مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة فى قوله بعد ان يجعل
واجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب بان المراد التصلب فى مسئلة التوحيد
بالقياس الى مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم
بالصواب قال النمط السادس لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات
ومباديها والترتيب فلا تناسب ما ذكره الشارح فان الشيخ فى هذا النمط نفى اولا
غايات افعال المبادى العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهى تشبهها
بالعقول وكل ذلك كلام فى الغايات ثم اثبت مبادى الغايات وهى العقول فثلثا

حادث

بلغ العشا

بيان الغايات

شرع

البيان مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ فى الدلائل الاخرى على وجودها
ثم شرع فى ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث فى هذا النمط على ما عنون به هذا
خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول المقصد فى هذا النمط ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين
فى النمط السابق من ذهابهم الى انه تعالى مختار فلا بد من القول بارادته فلو كان
كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون البارى تعالى مستكملا
بفعله وانه مح بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه ان لا يكون
البارى تعالى فاعلا لغاية لا انه لا يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون نحو
فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثانى فهو انهم لما استدلوا على القدم بان
الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون فاعلا فى الازل كان عذر
القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق
العالم فى وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحيلون للبارى
ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم قائلون بها كما مر انفا وهذا الكلام كعكس
نقيض الاول لو كان قضية انما قال لو كان قضية لانه تعريف الغنى وتعريف الشئ ليس
تصديقا له بل تصوره وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف
قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شئ
اخر فهو فقير وموضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق
بشئ خارج عنه وان تقاربا فى المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغنى
وان كان فى قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر فى الغنى الاستغناء فى الامور الثلثة لانه
لو افتقر فى شئ منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك هف
قال الامام لما فسر الغنى بانه الذى لا يفتقر فى احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله و
هو المفتقر فى احدها فيرجع الكلام الى انه لو افتقر فى احدها لافتقر فى احدها ولا فائدة
فيه اجاب الشارح بطريقين الاول انا لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر فى احدها بل الفقر اعم منه
لتحقق الفقر فى الاضافات المحضة وفى المال وغيرها وحمل الاعم على الاخص مفيد
ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر فى احدها خارج عن قانون
الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية تذكر تقريبا لمعنى المحدود

قوله

الى فهم الجمهور ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس
على الترتيب الطبيعي على ان فيهما نظرا اما في الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا
للغنى فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغنى فلا يلزم
الخلف واما في الثاني فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار
على قانون الخطابة فقد يكرر المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة ايضاحا وتفهيما
للعامة لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه ففيما نقله تغيير لعله وقع
من اختلاف النسخ الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في تفسير
الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية ولا شك
انه في قوة قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية قائلة بان مقابل
الحد مقابل المحدود فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا
فائدة ونقول ايضا [illegible] سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير في شيء من الثلثة وانه
لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر في شيء منها لكن لا نسلم من ذلك ان لا يكون
في حمل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه
ما فحمله عليه يفيده ويقرب معناه الى فهمه قوله اعلم ان الشيء الذي انما
يحسن المقصد من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل
لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون بذلك الفعل لاشتماله
على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن
به ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك
الغرض عائدا الى نفسه اما اذا كان عائدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عائد
الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا
لم يكن غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عائد الى نفسه والى غيره بل لان
الفعل حسن في نفسه اجيب بان فعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه
الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول
الثلثة قوله فاقبح ما يقال من ان الامور العالية المبداء العالي ما تام بذاته
هو الباري تعالى لما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبداء العالي لا يفعل
لغرض في التسافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبداء الحق فلا غاية

لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبداء لجميع الاشياء لان الصادر
عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم
الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو ما له الشيء ولا معنى
للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من
ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل اذ كفى في الفاعلية بكونه
غاية بالضرورة فهكذا منه الاشياء كلها لاجله الاشياء واما المبداء العالي فهو وان لم
له غاية في التسافل الا ان المبداء الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية
لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبداء الحق
فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل
الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا الحكم
العام نتيجته بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال
وشبه هذا الفصل بالتذنيب انسب قوله وعلى ذلك يكون كل شيء منه اي على كون كل شيء
منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء
يكون غاية لكل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به
كما ذكرنا فصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لانه لما كان الفاعل نفس الغاية
فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل
بحسب المغايرة في العقل فلا محذور قوله لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي قول الاجا
[illegible] لو كان [illegible] لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو غاية
ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن
العقلي ولا الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم مما
ينبغي لا يريد بان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر ولذلك كان حسنا
عقلا وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد به انه مأذون شرعا وان كان مأذونا شرعا
ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي يقول على معان كون الشيء
صفة كمال وملائما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها لكن اما بالاول
فقط واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها
مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حين يفسر الحسن والقبح في هذه الفصول بالعقليين

له كون كل شيء

فان الحسن العقلي

وكانه اغمض عن هذا المنع ههنا تعويلاً على سبق التصريح به ومنع انحصار معنى ما ينبغي فيما ذكره
من المعنيين وهو ظ قوله وكذلك القول في الدواء المصحح هذا جواب سؤال آخر و
هو ان يقال الدواء المصحح للبدن والمزيل للمرض يفيد صحة البدن وازالة المرض و
لا شك ان صحة البدن وازالة المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم
ان يكون الدواء جواداً فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة
له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او
ازالة المرض و هكذا الحال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل
شيئاً وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول
هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة او ازالة المرض ليست افادة اولية الا انه
يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب
فيه فوجب ان يكون جواداً بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه ان
الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي مما ينبغي
لذلك البدن قطعاً وكذلك المفرح اذا ورد على القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية
له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان يكون
المبدأ بالقياس الى معلول معلوله جواداً بل لا يكون جواداً الا بالقياس الى شيء واحد
فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء
كان بلا واسطة او بواسطة فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت بالحقيقة لانه
يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بسبب تحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب
والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر في معنى الجواد والشيخ في تعريف الجواد للتوضيح
قال وطلب قصدي لشيء يعود اليه لم ينف القصد مطلقاً بل مقيداً بالغرض فلا يجب
المفهوم على اثباته مطلقاً ولولا القصد في الاضافة الالهية لم يكن له قدرة اصلاً وهي
مناف لما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا اقل من اعتبار الشعور بما
يفيد وح يندفع جميع النقوض قوله فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة
او ارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه وذلك لان الفعل اما لطلب
الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء اذا احسن له ان
يكون عنه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمال

الاولى

او لدفع النقص كان لطلب الكمال م

وان كان لدفع نقص فهو مستفيض بفعله لانه يستفيد في مقابلة فعل التخلص من النقص
واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه
فهو متخلص من الذم اي مستفيض على ما فسره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين
الكلاميين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا
في مواضع اخر منها حيث العناية قال اذ لا يجوز صدور ما عنه بقصد وارادة
وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة
في اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك ينافي ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار
ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلاً بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلاً
بالارادة لا لغرض قوله هما قضيتان اشتركتا في الموضوع القضية المذكورة في الفصل
الثاني قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيها راجع الى الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله
لم يكن عنه ما هو احسن له والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي
يفعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى
ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن
الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا تلازم بين الموضوعين
فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحاً وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسناً لمن
الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما لكن
تفسير المتخلص بالمستفيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستفيض وليس كل
مستفيض متخلصاً من المذمة لجواز ان يستفيد في مقابلة فعله كمالاً قوله لا يخلو ان
طلبت مخلصاً كان سائلاً يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لا يفعل لغرض اصلاً والمبادي العالية
لا تفعل لغرض في السافلات ولا شك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام
اللائق بها ليس بحسب طبيعة ولا جزاف واتفاق فصدورها من المبادي العالية على
الوجه اللائق بتصور واجيب بان ذلك لعناية المبادي بها وهي تمثل ذلك النظام
اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى حاضر لسائر الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتى
انه حاضر لكل موجود موجود في وقته فتلك الموجودات فائضة عنه في اوقاتها
كما هي حاضرة له ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دون
قوله والمقصود نفي الغرض لما كان النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات

ولما كان الموجود اما واجبًا او ممكنًا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر
المجردة عن المادة اما متعلقه بالاجسام تعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقه بها وهي
العقول بدأ ببيان غايات افعال الاول والمبادي العاليه اعني العقول فبين
اولا ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغني ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين
الاخرين ثم جعل الحكم هذا عامًا للمبادي العاليه ولما فرغ عن العقول شرع في غايات افعال
النفوس وهي اما سماوية او ارضيه هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله
ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيًا ولا ملكًا ولا جوادًا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب
عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعل كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك مح وهل هذا الا الزام
الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله
فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام
واقول لا نسلم ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد بين مفهومات
الغني والملك والجواد وقد جعل سلبها لازمًا فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب
تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعل استحقه
فهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا وهو قبيح في المناظرة فلو بقي ان عنيت بالانسان
الحجى فلا نم انه ليس بجماد واما قوله وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه فقد بينه الشارح
بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا انما فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل انه
لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى الفعل
والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولى به من
الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا
بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فهنا مقدمات
اربع ولا مقدم منها عين ذلك التالي بل المغايرة بينها وبينه ظاهرة لا يخفى على ان قوله في الجواب
ما معنى قوله البادي تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا بل على ان المقدم كونه تعالى فاعلا
بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عنى بقوله
يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام ح انه لو كان
مستكملا بفعله لكان مستكملا الا انه فرض الاستكمال في صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر
ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قوله فقد تبين في النمط

الثالث اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء ليترتب الكلام منه الى الانتهاء ولا نبالي
بتكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول قد تبين ان
الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او
ارادية اذ مبداها اما خارج عن المتحرك فهي قسرية او لا وح اما ان يكون مع شعور
وارادة فيكون ارادية او لا فيكون طبيعيه ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعيه
ولا قسريه فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعيه فلان كل حد من حدود
المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعيه يلزم
ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع
في موضع وتاركا له وهاربا عنه بالطبع ومن المح ان يكون المط بالطبع متروكا بالطبع
والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فما لم
يتصور الحركة الطبيعيه لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه
مبدء ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية
يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل ما كان عين التوجه الى ذلك الوضع
فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة وانه مح
واجيب عنه بجواز كون الشيء الواحد مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدء الحركة
اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا
يتصور اختلاف في الجهات والاغراض الثاني انا لا نم ان ترك حد او وضع هو التوجه
الى ذلك الحد او الوضع بل يترك حصولا في حد او وضعا ويتوجه الى مثل ذلك الحد او مثل
ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم فالاولى
ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر
فيما سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نم انه يلزم
ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المط هو الوضع وهو
ممنوع لجواز ان يكون المط نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها
يقتضي التادي الى الغير فيكون المط ذلك الغير والمط بالحركة اما الكم او الكيف او الاين
او الوضع والثلثة الاول منتفية ههنا فتعين ان يكون المط الوضع الرابع ان الا نم ان
القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في وضع

ويقسر على الحركة عنه ولئن سلمناه لكن لا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء
القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر
في النمط الثاني من ان مبداء الحركة الفلكية طباعي واذ قد بان ان الحركة السماوية
ارادية فمرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول مح لانه اما ان يكون ممكن الحصول
اولا فان كان ممكن فاذا ناله انقطع حركته والا استحال طلبه ومذهب المشائين
ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ
المراد لابد ان يكون مدركا والمدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا
عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لا نم انه ان حصل المراد الجزئي يقف الفلك وانما يكون
كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لارادة جزئي اخر وهلم جرا الى غير النهاية
حتى كلما حصل له وضع جزئي طلبه يستعد لوضع اخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما
وثانيها لا نم انه اذا كان ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان
يتخيل ويظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك
لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى اخر ما ذكروه ثم اذا ثبت
ان المراد كلي فمبداء الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى ساير الافراد
على السوية فلا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية
ينبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لابد ان يكون مدركا فلا ينتقش في الذات
المجردة بل في قوة جسمانية فلابد ان يكون في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيه المرادات
الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يتخصص بعض اجزائه
بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك فتلك القوة المنطبعة كالخيال
فينا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت
ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة
بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخ اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس
لا جايز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته
والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا بصحبه فقريب جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه
الثاني ان محرك السماء له ارادة كلية وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية فلا الا

الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون
موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون للعقل مراده موجودا وهو طالب له ولا ان يكون
مفقودا وهو يحصله لان حاله متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات
الجزئية لا ينطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير
المنطبق على المتن وعلى الشرح انهم فمن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كما
لاتها حاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله ليست جزئية متغيرة
ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي يخالف ذلك اشارة
الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن نقل عبارة انسب ولو جعل كبرى القياس
كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمط عكسها وفي هذا الدليل دوايل فان
قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان يقول المراد الكلي اما ان يكون
موجودا او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لامور
جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف واما تجددها
وتصرمها ففيهما غنى في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايماء الى دليل اخر
وهو ان محرك السماء له ارادة جزئية يتجدد ويتصرم لصدور الحركات والاوضاع
المتجددة المتصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات
يتجدد ويتصرم لانه موجود دائم متشابه الاحوال ولما كان هذا الاستدلال الا بثبوت
الارادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا بثبوت الارادة واحد يقتضي ههنا اشكا
احدهما ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا
عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا فطلبه او مفقودا فحصله
فنقول نعم لكن الا انه يختص نفي الارادة الجزئية بشيء اخر وهو انها بالغواشي الجسمانية
والعقل منزه عنها فكانه ينبغي للارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريقين
فلا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له
ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما قررت
قامت عليه والا فمن الجائز ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه
الثالث ان المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف فهو مرتبط
ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا للكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي لا يكون

مستفاد

كك فلا جرم كان غير وقوله فاذن مبدا الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان
العقل كما مر مباينا للجسم لم يرتبط نفوسنا فلو كان مبدا الارادة الكلية هو العقل
لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه كك هف قوله
لانه لم يرى انه يصرح ان تلامذة ارسطو نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو
النفس المنطبعة ولها ارادات جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدا الارادة الكلية لم
يستحسن ان يصرح بخلاف قول تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان قوله ولا يمكن ان تكون
محرك السماء لداع شهوانى لما بين فى التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا محركها اراد
ان يبين الغاية من تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او
معقول اى غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب او يطلبه للدفع
وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان
الشهوة والغضب لا يكونان الا لجسم متغير من حال غير ملايم الى حال ملايمة والفلك بسيط
متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية
لا يتصوران واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة و
فرط المحبة هو العشق ح اما ان يريد نيل ذاته او صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان
العاشق الطالب اذا لم يطلب لا ذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته
فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فافرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام
فى الثلثة اعنى ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان
لان المط اما ان يحصل فى الجملة او لا يحصل ابدا واياما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال
او وقوف الفلك وهو مح فتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق
موجود وهو يطلب التشبه به فالمط اما ان يكون لنيل الشبه المستقر اى شبها واحدا
باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه
ويحصل شبه آخر ولا يخ اما ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثانى بط والا لزم
وقوف الفلك فاذن المط شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير
المتناهية مع المعشوق اما من حيث انه بالفعل من القوة اى فى صفات الكمال او من حيث
انه بالقوة اى فى صفات النقصان والثانى مح فيكون المط حصول المشابهات الغير المتناهية
مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوقا موصوفا بصفات

كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول
بل يكفى ان يقول لما كان حركة الفلك ارادية فمراده لا بد ان يكون معشوقا وح اما ان تكون
حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل فنقول المط اثبات العقل وهو
يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ما بقى مشكل
من الشرح والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى اى القوة العملية
فقد سمعت ان للنفس قوة نظرية وهى التى تنفعل بها بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة
عملية وهى التى بها تحرك الآلات فهى يتصور اولا شيئا ثم تحرك الآلات لتحصيل ذلك الشئ
فكذلك الفلك يتصور امرا يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون
اما شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول فى الاقسام الثلثة وذلك لان
المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد بالحركة فلم يكن
غرضا لها او قد يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين
او توابعها واياما كان فالمط نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته
بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمط حصول صفة المعشوق
ولا شك ان قيام صفة الشئ بغيره مح فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق
ونسبة كمماسة وموازاة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك
وان كانت الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير الا شبه ذاته او صفته والا فلا مدخل
للمعشوق فى الغرض من الحركة واقول هذا القدر يكفى فى بيان الحصر والمقدمات
الباقية مستدركة قطعا ولعله حمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة
يكون من كمالات المتحرك التى لا يكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان مما ينال
بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او
حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون
من كمالات الجسم المتحرك والا لزم احد المحذورين بل المعشوق فى نفسه شئ موجود
الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة
لتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلذو ينال كماله الا على تعاقب
يشبه المنقطع بالدائم فمحصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر
مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم التشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه قوله

فلا ينال بكماله اشارة الى ان المط ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات
بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع بتعاقب
افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كاند جواب سؤال وهو ان يق الغرض من
الحركة لو كان شبها غير مستقر فالمراد اما شخص الشبه او نوعه وايا ما كان يحصل بشبه واحد
وح يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكاله اى الشبه بوجوه غير متناهية ولا ينال
الا على تعاقب مستمر فحملة الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون
المط مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير متناهية والاولان
باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان تحصل دفعة او على التعاقب والتجدد
والاول مح فتعين ان يكون المط هو المشابهات الغير المتناهية بحيث تحصل على سبيل
التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق متشابها بالامور التي
بالفعل من حيث برائتها عن القوة فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات
الكمال والنقصان وقوله دائما عنه الخ اى يكون محرك السماء في حال استفاضة الكمال
من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعداد
المواد الناقصة وتلك الافاضة ليست لغرض في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالي
وقوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع فان
الفلك يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه
ثم اذا زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر
حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب
تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه فهنا لك
اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة
الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات
وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك التشبه هذا غاية
تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون مراد
الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب او للدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز
ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك ولئن سلمنا لكن لا نم استحالة الشهوة

والغضب على الفلك

والغضب على الفلك واللازم في البسيط تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة
واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب
محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية
ولئن نزلنا عن هذا المقام فلا نم بطلان القسمين الاولين وما ذكروه في بيانه يقتضي ان
لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا ويلزم
احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المط ذات المعشوق لو لا انه اذا كان ذات
المعشوق او حاله فارد في الوجود فلم لا يجوز ان يكون المط معشوقا غير فارد محفوظ النوع
بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق كك كما ذكروه في التشبه ثم بعد ذلك لا نم ان
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كك لو اجتمع تلك الصفات
فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون حصول
تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم
جواز تشبه الفلك بجاويه وعلى تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو
المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك لو امعنت التأمل في الدليل امكنك دفع
هذه الاعتراضات او بعضها قوله وتقرير الكلام توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك
يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المشبه به اما الصغرى
فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس
المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخ
اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو مح لانها مشتركة والمشترك لا يكون
علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا مح لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان
يكون في كل جهة وعلى اى حد يفرض من السرعة والبطوء وذلك يقتضي تشابه احوالها
وهكذا ان كان لهيولاها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون
اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها
بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف
التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات
ملزوما للاختلاف في المتشبه به لكن الملزوم حق فالتالي مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج
لعين المط وهو كثرة المتشبه به والمتن جرى على وتيرة المتن فاورد ابطال نقيض المط

وذلك لان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات في الجهات والسرعة والبطوء وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركته الى جهة معينة الخ بيانها لا بيان الصغرى وان كان هو الظ ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظ ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف ما يقرر نظر من وجوه فانه قد يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو مم بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مم لكن لا ينتج المط فان اجيب بما سيذكره الشرح في اخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لا نم وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو مم فانه من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفتها بواسطة امر اخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود سلمناه لكن لا نم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف جميع النفوس في القوة والضعف وفي ساير الاحوال ولئن سلمناه لكن لا نم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان الدليل

قوله واعترض الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي يستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لانكم قائلون بوحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقايق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يخرج كمالاته اللائقة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين ساير العقول ولا دخل لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب التشبه الا بمجرد خروج جميع

كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه ثم تساوي الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بانه يقال هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللائقة من القوة الى الفعل مشترك بين ساير الافلاك فيكون التشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوي الحركات لزمكم هذا الالزام واجاب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون المتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء في ان جوابه انطبق على التقرير الثاني لعدم احتياجه الى تقدير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي لا بد ان يكون المتشبه به جزئي وهي مفقودة في الشرح ذهب قوم اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به وهاتان المقدمتان ان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصد وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول جاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الخ واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة اية حركة كانت تحصل المقصد بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قد ذهبوا الى استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات

جزئية بارادات جزئية ولعلها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة لهذه السرعة والحاصل ان كلام
الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي
اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ تجويز السكون
على الفلك قولهما قال به الامام فهو ظاهر لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية
الى اسناد اصل الحركة الخ لتمام الجواب دونه قوله فحمله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول
بان المراد من قوله الوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قوله الكثرة ان المتشبه به القريب
كثير فلا تنافي بين القولين قوله والجواب عن الاول تقريره انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به
قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو مم بل
متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبها به
قلنا لا نم فان المراد بالمتشبه به ما له دخل في التشبه به والمبدا الاول كذلك لانه علة وجود
المتشبه به فله دخل في وجوده فكذلك قوله في كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور اي كيف
نعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا ويدركه كالا يحرك شيئا اخر والمثال ان النفس الانسانية
ربما تتعقل امورا وتنتقش في قوة الخيال صورها على سبيل المحاكاة لعلاقتها بالنفس
فيسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكان حدوث الانفعال في انفسنا يوجب
حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلم لا يجوز ان يكون استمرار انفعال
خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله القوة قد يكون على اعمال غير متناهية النهاية
واللانهاية يعرضان الكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كميته والقوى ليست بكميات و
نهايتها ولانهايتها بحسب كميته اثارها اما الانفصالية وهي عدد اثارها واما الاتصالية
وهي زمانها واما نهايتها ولانهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة
واما نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض
اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد
فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال
وجود القوة الغير المتناهية بحسب شدتها لان حركتها اما ان يقع في ان وهو مح لاستحالة
وقوع الحركة في الان واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون
القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر
على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدة فانها متناهية

بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال
اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة لان للفلك
ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر
لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى
الابد والانقسام الفرضي لا يكفي لم لا يكن حركة المدرة متناهية واما الشيخ فقد قسم النهاية
واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته او ما له كمية كالجسم او لشيء يتعلق به
كمية كالقوى فانها يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها واشار بقوله فمنها ما يعرض الكم المتصل
الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضتا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما
للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية
العدد ولانهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانهايته لا نهاية المقدار
لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال دائما لكنه عند
انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد وقوله والشيء الذي
له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء
الذي يتعلق به شيء ذو مقدار ففرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او
بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة
غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب مقدار
العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك
العمل لا في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والا فمتناهية وكلما
كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان
فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا
متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية
ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع
في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة الاولى
يكون اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرناه قوله والحركات التي تفعل حدوث النفس
بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان
مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة

للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة
مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين
الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية
الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو
مح والا لزم وجود ابعاد غير متناهية واما ان يرجع او ينعطف فح يفعل تلك الحركة
حدا معينا ونقطة هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة
لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لا نم ان الحركة لو انعطفت
لانعطفت عن الذاهبة ولم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال
فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية
الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظة
للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة
المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود
انما يكون واصلا اليه في الان لان الوصول آني فانه لو وقع في الزمان ففي نصفه اما ان
يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن
حصوله في ذلك الزمان الى نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له و
المباينة والمفارقة انما يحصلان في آن فلا يخ اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة
وهو مح والا لزم ان يكون واصلا ومفارقا في آن واحد او غيره فان لم يتخلل يلزم تتالي — فاما لو تخلل بين الآنين زمان اولا
الآنات وهو مح فانه لو اجتمع آنان يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني منطبق على
الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون
فان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه
ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشيخ بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال ان
المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت
لا نم ان المتحرك وصل الى المفروض لان الحد المفروض معدوم في الواقع — الحد
والوصول الى المعدوم مح فضلا وعن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض
الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا لكان الحصول في ذلك الحيز عنده
الوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقض

بالمسافة

بالمسافة التي تكون حدودها بالفعل فربما يلتزم السكنات في مثل تلك المسافة كما اورد
الشيخ نقضين الاول انا اذا دحرجنا كرة على دولاب دائم الحركة وفرض فوقها سطح بسيط
بحيث يلقاها عند الصعود فالكرة يكون مماسة لذلك السطح ثم يصير لا مماسة فيلزم ان يحصل
بين الآنين سكون الثاني ان المسافة اذا حصلت فيها نقطة بالفعل بان كان بعضها
اسود وبعضها ابيض وكان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقوفات عند
تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واوردوا الامام النقض بمماسة
كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير او
حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض
ومسامتتها النقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا بحدود مفروضة قوله وقد
ابطلها الشيخ في الشفاء لما كانت المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنا آنان آن
يقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين فلو سلك
انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا
بآن المباينة هو الاول فلو تم المباينة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين
آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمان
الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة
الى الخط وكما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن
ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بآن المباينة هو الثاني فلو تم ان
الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض
حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع
بعض حركة الرجوع وتحير الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة الواصلة الى حد
معين فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول
آني لا كالحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول
في آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا
لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح
الشيخ بحيث قال وكذلك اوردوا بدل لفظة المباينة اللامماسة اذ لا فرق بين الوصول
اليه والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشيخ انما هو

للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة وح يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الموصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد آنيا وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بتبيين بما صرح الشيخ في الشفا والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى الحد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدها كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة الى الحد الآخر يسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب وهذا الاعتبار لا تسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه مح وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زوال الوصول وهو بعد ولم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجودة ولتلك العلة اعتباران تخلص عن الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقال وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال مقدر وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر فاذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو منعدم في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال المتحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا

في طرفيه

تحرك عن ذلك فقد زال وصوله الى الحد وانما يكون زوال وصوله وحركته عنه بميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وايضا ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع الميلين فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكره فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آني ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر عسى ان يقال الميل لا خفاء في انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانهما وان تشابها وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وخامسها انا ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعد وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى الحد الذي يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل الى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى الحيز الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه ما دام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى الحيز الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلا مقربا وهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى الحيز كان ثقله موصلا ويبقى ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع اجتماع الميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل الميل الثاني فممنوع وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لا يخلو لان احدهما مقرب الى حد والآخر مبعد عنه وهذا لا يتاتى في المحرك الموصل وجوابه ان من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التنحي عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسرا وضربنا بيدنا في اثناء حركته عليه حتى انزلناه فلا شك ان يدنا تتحرك بالمتابعة في جهة النزول فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها ان الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر غير اليد فنقول

الطبيعي

يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجود السكون كما ان امتناع الخلو
قد يكون سبب الحركة التخلخلية **قوله** والحد اعم من النقطة لما كان الدعوى وهي ان الحركة
المختلفة يمتنع ان يتصل من غير تخلل سكون عامة تتناول انواع الحركات سواء كانت
في اين او في كم او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدود
لان كل حركة من الحركات يتوجه الى غاية فهي ينتهي الى تلك الغاية فاعلة حدا لكن ضم الشيخ
الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عممها
قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول هذا ليس بوصف للحركات بل هو
محمول عليها فلو قال وانما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمل عليها لان الحركات الفاعلة
للحدود هي الحركات المتشبهة المنقطعة والحركات المتشبهة المنقطعة واصله الى حدود
المسافة بالفعل اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما تتوجه الى
حد وتنقطع دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود
المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة
في الاستدلال بل بيان صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا انتهت
يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها في آن آخر وبين الآنين
زمان لم يتم لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة
على تغايرهما فقد بان لك ان المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا حدود الحركة وهي
نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله هي التي يقع بها الوصول اي وصول
الجسم المتحرك الى الحدود اي حدود المسافة وذلك ظ واما قوله فالحركة التي يقع بها الوصول
بالفعل هي منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود
المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان
ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله هي التي يقع بها الوصول عاد دال
على الحصر والمساواة لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا انما المراد منطوقه
فقط او للتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو مهم
غاية ما في الباب انفراد من الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى ينقطع لا يقع بها
تلك الحركة ويبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما ضده والحركة الواحدة التي لا ينقطع

بها وصول

بها وصول الا بالغرض فهو عكس نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول
الحركة الواحدة كيف ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة
وما ذلك الا تناقض محض واشار الى امكان وجوده في آن بقوله **قوله** فان الاتصال ليس
مثل المفارقة هذه اشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود وهو هذيان
والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل **قوله** ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني لما كان
حاصل الدليل ان هنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن
اثبات الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المتحرك الموصل كونه
موصلا لان المتحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغير اصلي وهو الميل
والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها
الايصال ولقائل ان يقول حمل المتحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه
يزول عن كونه موصلا يرجع الى ذلك المتحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة بنا في ذلك ولهذا
حمل الامام المتحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في آن الوصول موصلة
بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة والآن الذي يصير فيه غير موصلة غير
الآن الذي تصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون وقد عرفت ما فيه والصواب ان يقال
اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل الموصل
وزوال الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة وزوال
الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم
ينعدم في جميع زمان المفارقة المتحرك عن الحد وذلك لان المتحرك الموصل موجود في آن الوصول
ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث
الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو مح بل في آن آخر
فيه اللاوصول وغاية تقرير كلام الشيخ في اثبات الآن الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر
زمانا الا ان له حدوثا في آن لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان
آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن الوصول ولا آن
اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول لان السبب
الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم والوارد
الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل

وحدوث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان اللاوصول بل في طرف زمان اللاوصول الذي
هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان
الوصول آني اما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول
فلو اثبت السكون بذلك لدارت الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن
لا نم انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم
لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلا عن محاولة سبب عدمه سلمناه لكن انعدام
الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت
وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين
فلا حاجة اذن الى قوله وكان للاايصال الذي هو معلوله حاصلا معه وايضا يكفي ان يقال اللا
وصول آني لان سبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن اللاوصول
لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المحاولات المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن
بطريقين احدهما ان يقال الوصول انما هو بالميل الثاني والميل الثاني آني فيكون هناك
آن غير الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتمع الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان
والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان اللاوصول
بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو اثبت الآن الثاني
بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللاايصال وان اثبته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية
على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم
واصلا وغير واصل في آن واحد وانه محال قوله وانما لم يذكر الحركة الثاني لما ذكر ان هذه الحجة
مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت ميلين لكن الشيخ ذكر الحركة الموصل
وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني فزعم ان الحجة تتمشى من
غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بناء
على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما
تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان
انما يتقابلان لاستلزام كل واحد منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل
الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل
الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه

التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب

اي قصد ان الشيخ اكتفى بذكر المتقابلين ... الذي هو الضدين ... الميلين

عدم تفريع

عدم تفريع الشيخ بذكر الحركة الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال
آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض
بل الامر بالعكس ولو قال بدل اللاوصول ميل ونحوه للميل الثاني فيكون ذكره كذكره لا صار
وكفى قوله ولان سبب الحركة الميلين معدوم ولقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا
في زمان السكون اعني كان الميل الاول الذي هو الميل الموصل موجودا فكيف يكون
الميلان معدومين والجواب ما مر من ان السبب المحرك الموصل انما يسمى به لانه مبعد
ومزيل عن الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول
ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين قوله والا لكان
الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانا لا آنا قوله زمانيا
لان هناك قسما ثالثا فان الآن حد مشترك بين الزمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفيه
فعدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الثاني ولا استحالة في ان يكون
الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف
الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة
فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف
ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن
آخر قوله كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما لان الحاصل في الجزء الاول
موجود فيه والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي
يحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا وانه محال قوله واذا ثبت
ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ولو استدل على ذلك بان وجود الشيء
وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفي آن
فيستلزم تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعدما لم يكن فلا بد له من اول
حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا
كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعدما لم يكن فبيانا لامتناع
الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد
باول الحصول آن الحصول فلا نم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة
حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنة وجوده فمسلم

حصوله تم ولكن لم لا يلزم من تتالي الآنات قوله اقول على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل
على سبيل التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول ماله هوية اتصالية يمتنع
ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة الزمان وحصول الحركة
ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا
حصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يتعرض في الحركة ايضا اجزاء
يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشيا
متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصوله في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على
التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان
دون الآنات والحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج
ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا
لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض
من آنات زمان حركته والتمثيل باللاوصول ينافي ما تقدم من ان الاتصال واقع في آن الفاصل
وما تاخر من قوله في الفائدة فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا
فرق بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانها تحدث في الآن وليستمر وقد ظهر مما
ذكرنا ان بين الحصول التدريجي في الزمان والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول
في الآن ومقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان
لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق
بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره
فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا
ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده
ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط غير ان النقطة ربما يكون فاصلة
والآن لا يكون الا واصلة فكما ان النقطة توجد في طرف الخط فقط ولا توجد في نفس الخط
ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف الزمان
ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وبتحريره جواب شبهة الامام انا نختار
انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم

ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل
بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه او نقول
نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة في
كل الزمان بل في بعضه قلنا لا نسلم هذه الملازمة وانما يلزم ان لو كان للزمان جزء واقعي
ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة لا
بانتفاء الحركة واعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميل ثم بمنع امتناع اجتماع
ميلين مختلفين ثم بتجويز وجودهما في زمانين بان يوجد الميل الثاني يحدث في جميع الزمان
الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا
تجويز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون بينهما آن لا يوجدان فيه
او يوجد احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز
ان يحدث الميل الثاني في جميع الثاني الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع
الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم
وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التفصي عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد
الاحاطة بما مر قوله وتقريره ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كانه
قال كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حد ويلتهي الى سكون فهي لا يحفظ الزمان اذ
اما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع
مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يستدعي حدود المسافة
حدود الحركة وفيه ما فيه قوله وما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان الحجة المشهورة لا
تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللاوصول بالمماسة فيغير ما في جواب سؤال وهو
ان نفي الوصول هو اللاممماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة باللاممماسة لم تتم
الحجة فكيف تتم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول
اذا اثبت الميل الثاني وعدم اتمامها باللاممماسة للاقتصار عليها فهو تغيير
لا اثر له في المعنى قوله يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
للظان ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما
في المدة او في العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما محالان

ان ل لم لا ... لم لا يجوز ان يكون الميل الثاني موجودا في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول ولا يكون قبل ذلك متقدما لا يوجد الميل في الحد الفاصل ... وما ذكر زمان الميل ان زمان الميل الاول لا يوجد ... لانه يتوقف على امارات اللاوصول وما ذكر لا يجوز ان يكون الميل الثاني موجودا في الآن الذي هو بين الزمانين الا في ان يكون ... الآن لا موصلا ولا غير موصل ولو كان موصلا لكان الميل الاول موجودا فيه ولو كان غير موصل لكان الميل الثاني موجودا فيه ... [illegible]

اما بالقسر فلانه لو حرك جسم وجسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في
العدة او المدة من مبداء واحد لزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي
وانه مح لانا نقول هذا الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية
فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما من الازل تحريكات
غير متناهية فلا يكون ثمة مبداء فنقول لاشك في امكان التحريك من المبداء
على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان تحرك
جسما وبعضه من مبداء مفروض وح يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين
حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع
الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص
الذي فرض غير متناه وهو مم لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطوء كما ان
حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير
الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين
في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء اما في المدة
فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما اخر كان زمان
حركته غير متناه لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا حركت جسما اصغر
كان زمان حركته انقص غير متناه لكن هذا الزمان يكونا قد ابتدأ معا ووقته اقل والتفاوت
بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في جانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا
واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما يكون عدد حركاته
غير متناه لان المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسما اصغر يكون
عدد حركاته انقص غير متناه الا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول فيلزم التفاوت
انقطاع عدد **قوله** فاجاب بان المحكوم عليه هنا اي الحكم هنا بان قوة القوة منقا
وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم تكن موجودة في
في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت وللسايل ان يعود فيقول المحذور
الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الجزء والكل واما تفاوت
الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بدليل

الكزم

منع دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال
وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال
هذا الذي قررناه لكنه سهى في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية
على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذا المعسور طبيعيه عايق عن التحريك القسري
وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوت قوة القوة
بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشيخ
بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه موجودا في الخارج الزيادة
والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل الزيادة والنقصان وبان ذلك لا ينافي
في كونه غير متناه بل انا في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان يكون
غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احديهما فقط
والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة
الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي
وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير المتناهي على الشرايط المقررة عند الحكماء فانه بدليل
لا بالنظر الى مجرد مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهي فهم لا ينتقض بمعلومات
الله تعم ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن
ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله زائدة على مقدوراته فذلك شيء
اخر وحاصل الجواب انه مذهب ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقبل الزيادة والنقصان
في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم ويجب
نفس الامر لكن ان زيادته ونقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضم كما في الخارج
واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث لو كانت غير
متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لان ازدياد الحوادث كل
يوم وهو مح انه لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو مم لان
المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد به انه يقبل الزيادة
والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نسلم انه مح وانما يكون كك لو كان قبوله الزيادة
والنقصان في الجانب الغير المتناهي وليس كك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت
في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو مح في الخارج كك في الوهم ويجب

نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات
صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب ان يكون ماخوذة بحسب الخارج
بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرهما
قوله مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانع في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك
مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسمها يكون قبول
كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من
قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى على تناسب
الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو
تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم لقوته الطبيعية
من مبدء واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين
بين المحركين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان
نسبة حركة الكل الى البعض كنسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة
الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة
نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضناها غير متناهية هف **قوله** اكتفى الشيخ بهذا البرهان
المشتمل على حصول مقصوده هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك
طبيعية فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسام جرمه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا
عن ارادة نسبته الى ارادة الكل **قوله** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية يثبت ان في الوجود حركة
غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية
والقوة الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون
قوة مفارقة اما عقلا وهو الغلط واما نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل
الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون الكمالات الحاصلة
له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اريد بالقوة المحركة
للسماء المباشرة للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اريد بها شيئا
اخر فلا بد له من دلالة فنقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب
ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها
بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون غير متناهية الاثار والا استحال صدور الحركات

حركة الكل

الفلك

الغير المتناهية

الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد
ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل
متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس فلم لا يجوز ان يكون
في كرة الارض قوة يتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واعلم ان المطلوب في هذا الفصل
ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان المحركة السماوية غايتها هي العقل والا لم يحتج
الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح
الشيخ فيما قبل بانه ضرب اخص من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك
واستنتج هنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء **قوله** وبه يحل ما اشكل على الفاضل
الشارح لما ذكر الشيخ ان المبادئ للتحريك قوة جسمانية فالعقل محرك اولا اعترض الامام
بان الحركات الجزئية الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت
عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل
علة غائية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضاحه ان محرك الفلك شيئان على الاجمال
والاول ما يحرك تحريك العاشق للمعشوق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك
تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك العقلي لا يجوز ان يكون المباشر
للحركة فانه بعيد عن التغير والاستحالة والمباشر للحركة متغير مستحيل فلا يكون الحركة منه بل محركا
للفلك على سبيل التعشق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على
وجه العشق وقريب ملابس للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك
على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية وتتاثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل
لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية وتحدث
منها الحركة الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم **قوله** وبه على الجواب اي لانه ان
المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان
صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد من العقل المفارق
فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب تلك انفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعا
تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الانفعال المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة
لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر ان الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات
الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر عن الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل الحركات

في محركه

الحركات

المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض بين وذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة

فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل

حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان صورة النقض لا يمكن ان يقال لو صح الدليل

لا يكون بين تلك الحركات حدود ثم لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال م

لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال بل يكون بين تلك الحركات حدود فح

لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال فاذا فرض

كل القوة يحرك جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدء معروض بعضها

تحرك كل يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن

ان يستعمل بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو مح واعترض الامام بوجهين

احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت لا يكون علة

للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز

استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية

الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في ساير القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى

الجسمانية بانها لا تقوى على اعمال غير متناهية فقوله وح اشارة الى هذا الوجه اي وحين

القطع م

اذ جاز صدور الامور المتجددة في نفس الجسمية عن العقل لا يمكن فالجواب عن الاول ان الحركة

لا يجوز ان تصدر عن العقل لما ثبت ان المباشر للحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمتشكل

والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان

كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى

الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات فكل حركة معدة القوة الجسمانية لحال انفعالية صادرة

عن العقل وتلك الحالة الانفعالية معدها لاصدار حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من

حدود المسافة واعترض حدا اخر شعرنا به وتخيلنا قطعه فقطعناه ثم تخيلنا قطع حد اخر

وهكذا فكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو انفعال والتخيل علة لحركة لاحقة قوله

والحركة المتحرك يحتاج المحرك الى اخر لانه اذا كان شيء محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك

يحتاج الى المحرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وانه مح وان كان محركه غيره

فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك اخر وهكذا الى ان ينتهي الى محرك غير متحرك

قالوا وذلك المحرك هو المبداء الاول او العقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا

الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان

ماعدا

ماعداء المبداء الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس

والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فاقتصر

تحريكات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك

غير واجب في تقريره ان ما يقال لانه لو كان المحرك فاعلا وقابلا لزم مح فان من الجايز ان يكون

محركا متحركا من جهتين فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل متحركة من جهة

انها حالة في المادة فكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك

لكن محرك المتحرك م

المتحرك بالذات اعني الفلك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضا

هو نفسها كما ان الطبقة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية

الا اياها فاعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا الذي حملهم على الاكتفا مقدما

على الاعتراض الا انه ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استخفاف واستهزاء اخره عنه

والواجب في قوله فاذن هي عقول مفارقة يقال نفوس مفارقة لما تقدم من اعترافهم

بان للنفوس السماوية تصورات عقلية قوله يريد بيانا ان المعلول الاول لا يمكن ان

يكون جسما بل هو عقل مجرد قبل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر

الخمسة فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر

اما ان يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا منهما وهو الجسم

والتصرف م

او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فالعقل اذا

ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره

ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور الامرين من الواحد الحقيقي ولا صورة

ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء منهما علة للاخرى او واسطة ولان تاثير الصورة

وتشخصها م

موقوف على تشخصها موقوف على المادة ولا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة

الصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه مح ولا نفسا لان افعال النفس يحتاج الى المادة فلو كانت

معلولا اولا فاما ان يصدر عنها شيء او لا فان لم يصدر عنها شيء لم تنتظم سلسلة الموجودات

وان صدر عنها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة

قبل وجودها وهو مح فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار

انه لا يصدر من النفس شيء ولا نم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن

المبداء الاول بشرط وجود النفس شيء اخر هو الة النفس لا بد له من دليل الثاني ان

قولكم افعال النفس محتاجه الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كك فهو ممنوع وان اردتم
ان بعضها كك فهو لا يستلزم المط ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذي
يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة
بل وعلى استعدادها الثالث لا نم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم والاجزاء
منه يكون هو العقل وانما يكون كك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجواز ان الموجودات
الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة تعين ان يكون هو العقل واما حصول
جميع كمالاته بالفعل منه فهو لم يثبت الا بدليل آخر **قوله** فالنظر فيه من العلوم الرياضية
فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث على احوال الموجودات من حيث انها
موجودة فهو من الالهيات ولعلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار
البحث عنها من علم الهيئة **قوله** كالقائلين بالمنشور المنشورات شكل جسم يحيط به ثلثة سطوح
متوازية الاضلاع ومثلثان وقولنا الا القمر بمثله عن فلكه الكلي فهو يكون فلكا كليا ولا جزئيا
قوله فانكر الفاضل الشارح لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب بنفسها في اداء ال...
ان ضوافادة هو كثرة ويرى القمر وعطارد اوجهما في كل دورة مرتين انما يتصور لو كان لمركز
التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك
التدوير بنفسه لم يكن كك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين
دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما يستقيم لو لم يمكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين
مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم
حصوله فيهما دفعة فانه مح فتوجيه الجواب انا لا نم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم
حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة
حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما
وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى وليس يلزم
ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هي باعتبار
تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين وليتحقق الموضع بتحقيق الحركة بالعرض فنقول لاشك
ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك
الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل السفينة في مكانها الا ان الفرق ان حالته
المخصوصة بسبب حالة غيرها يتبدل الاوضاع والاينية وانهم للمتحرك بالذات توجها الى الجهة

اعني ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك
بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك الحجر ينتقل الى موضع الكن تلك
الحركة صدرت عارضة لها عن الارادة ولا ارادة في الحجر فمبدأ الحركة موجود في المتحرك بالذات
دون المتحرك بالعرض ثم لا استراب في ان الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات
فجاز ان يكون المتحرك بالذات متحركا بالعرض كما ان راكب السفينة يتحرك اليه سواء كانت
الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هنا شك وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين
احديهما حاوية للاخرى وهما تتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة على الدائرة
المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما
على نصف النهار لان المحوي ان حركها الى جهة المشرق درجة فقد اعادها الحاوي
الى جهة المغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية وساير نقاطها
يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة المشرق تارة و
في جهة المغرب اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك لكل متحرك
حركتان حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى
اي نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوي
وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها
لان موضعها يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الا ساكنة وللفكر فيه
مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما تستلزم الحصول فيها
لو كانت وحدها واذا كانت مع حركة اخرى فالحصول فيها انما هو بحسب تركيب الحركتين
حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متوجهة الى الجهة المتوجه اليها فانا
اذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة متحركان بالخلاف فتحركا
مستويا فان كانت راس الخشبة موازيا بالنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا
ذراعا تحرك الشخص من راس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى
يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص
فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلذا انتقال هناك الشخص الى الجهة بحسب
تركيب الحركتين **قوله** اذا فرضنا جسما احدهما عنه فعل لتقرير هذا البرهان طريقان
احدهما طريقة المعتبرة وتحريره على محاذات ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي

المراد بطريقة المعية هو انه لا يحتاج الى اعتبار التقدم
وان فرض لا يحتاج الا الى اعتبار معية عدم الخلأ
ووجود المحوي بخلاف طريق التقدم والتاخر فانه
كما يحتاج الى المعية يحتاج الى اعتبار التقدم والتاخر
س سره

لكان المحوى مع الحاوى الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها

فاذ يكون وجوب المعم مع العلة بل الذى يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوى مع عدم

الخلاء فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوى فلا يخ اما ان يكون عدم

الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوى كان المحوى

واجبا مع وجوب الحاوى وقد ثبت امكانه هف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوى

فهو ممكن فى نفسه وانه مح وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا هكذا لو كان الحاوى

علة المحوى كان المحوى معه ممكنا والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب

المعم بعد وجوب العلة فحاله معها الامكان لا محالة واما بطلان التالى فلان عدم الخلاء

مع وجود المحوى على ذلك التقدير فلو كان المحوى ممكنا مع الحاوى كان عدم الخلاء ايضا ممكنا

وهو مح والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناه على ثلثة مقدمات احديها ان الجسم لا

يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد

ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شئ

يفرض يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما او غيره وثانيتها

ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة يجب ولا

تم توجب فيجب المعم فقد وجب العلة ولم يجب المعم بعد وكل ما لم يجب ويكون من شانه الوجوب

فهو ممكن فيكون حال المعم مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية

تلازمية لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الاخر

امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظ لكن المقدمة الثالثة

منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما متخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما الا

ان يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين فى الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم

اختلافهما فى الوجوب مطلقا مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الاخر

معه امكن انفكاك احدهما عن الاخر بالضرورة فلا تلازم بينهما وعلى هذا لا نقض

لانا نقول الدلالة مشتركة وكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث فى الوجوب

والامكان كذلك لا يجوز اختلافهما فى انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب

الاخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الاخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف

مطلقا سواء كان مع الثالث او فى حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن

لتحصيص

اذا كان م

ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات وبالغير والمراد

بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود بالوجوب ومن الظاهر ان الشيئين متلازمين

فكل واحد منهما اذا وجب وجب الاخر مطلقا فانه لو بقى على صرافة الامكان تحقق الا

نفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل فى البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود

المحوى معية تلازمية وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون

وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت كما وجب

ان لا يتخالف المتلازمان فى الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا فى الوجوب بالذات

ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والاخر وجب ايضا بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع

ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن

ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك

فنقول اذا كان ارتفاع الاخر نظرا الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه

نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعم مرتب على وجوب العلة وعندى ان هذه

المقدمة مستدركة فى البرهان اذ يكفى ان يقال ولو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم بالوجوب

عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو عدم تقعر

الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملؤ الحاوى واذا لم يجب ملؤ مقعر الحاوى

لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وسيتبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات فى جواب

السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة اما قوله ههنا وجود المحوى وعدم

الخلاء معا فالمراد بالمعية المعية فى الوجوب وعدمه لا فى الوجود والعدم كما

تخيله الشارحون فليس المراد الا ان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء

وبينه بان عدم الخلاء متى وجب وجب وجود المحوى فان وجوب عدم الخلاء

اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم وجوب عدم المحوى مستلزما لعدم وجوب الخلاء

بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوى وجوب ووجود

لانه لو كان للحاوى وجوب ووجود فلا يخ اما ان يكون معه وجوب المحوى او امكانه

وايا ما كان يكون مع وجوب الحاوى امكان المحوى اما على تقدير الامكان فظ واما

على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته بل واجبا بغيره والوجوب بالغير

مستلزم للامكان ومعية اللزوم مستلزمة لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوى

لو كان م

ووجده امكان المحوى فقد يجب وجوده بامكانه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لانم استلزام
معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون كك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن الامكان
مقدم على الوجوب والمتقدم على الشيء لا يجب ان يكون معه وهو ظ الطريق الثاني
في تقرير البرهان طريق التقدم والتاخر وهو ان يق الحاوى علة للمحوى لزم ان يكون عدم
الخلاء ممكنا والتالي بط بيان الملازمة ان الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى ح
والمحوى مع عدم الخلاء والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوى و
المتاخر عن الشيء موقوف على ذلك وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء
ممكنا لذاته وانه مح وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوى و
الحاوى واحتياجه الى ان ما مع المتاخر متاخر قوله اعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته يريد
تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء فالاولى تحقيق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء
في هذا البيان واقع بطريق التمثيل ولانه مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصدا اوليا والا
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كك فليس معنى الممتنع لذاته انه يقتضي العدم
بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير فان جاز
حكم
توقف بالعدم على وسط والى اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضى
لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية
بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى يختلج في الوهم من انا لو اثبتنا بالبرهان عدم
الخلاء وامتناعه لذاته فذ فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان
فيكون ذا مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كك يكون ممتنعا لذاته
لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزمه منه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه
للمح الا ان استلزامه للمح انما يكون بالنظر الى ذات الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك
البارى فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود
الشريك يستلزم المح بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته انه ما يتصوره
العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر
الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره
العقل يحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير وكذا الممكن لذاته فان العقل لا يجزم
بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره

ومنع انتفى ذلك المتصور ص

لا يتصور ص

نفي الخلاء بل من حيث انه م

العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور في الخارج وعدم الانسان
مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج
لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فمتى وجد المحوى من حيث
ملاء
انه قد يلزم من نفي ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى مع عدم
الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في الموضع من اثبات التلازم
في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة
البرهان فان المقدم كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة
في عدم التحقيق على ما هو الشائع في عرف التخاطب وفي التقييد بقوله من حيث انه ملاء
فايدتان احدهما ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوى فان المحوى لا يستلزم من حيث
ذاته متحدد بالحاوى فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار
واما
سطح الحاوى ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء والملاء
ولا الملاء فان الحاوى جسم ولا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفي الخلاء
ليس الا من حيث انه يملاء المكان هذا ما سمعناه واشعر به كلامه وفيه نظر لان عدم الخلاء
وهو عدم المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا
ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا وثانيهما
اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء
هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه
ان انا لا نم ان الخلاء عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء وكونه
ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله المغاير للمحوى هو نفي ما يتصور منه
اي من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب
معنيهما قوله واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به هذا الشك اما نقض على المقدمة
الثالثة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجوب
لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او معارضة في المقدمة القائلة
دهما
بالتلازم فيقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحا
مة
في الوجوب وليس كك او في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات
مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت ببيان المنافاة انهما معا معية تلازمية

والملاء ومان يجبان يتحدا في الوجوب وهذا التقرير انطبق على ما في الشرح فاجاب بان المعيه
التلازميه بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير عليه الحاوى والمحوى على هذا
التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على هذا التقدير لانه اذا كان الحاوى
علة للمحوى كان متقدما على المحوى محددا لمكانه فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى يلزم عدم
الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز ان يكون
الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يفرض بعدم المحوى مطلقا
بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لا حشو له يفرض
فيه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم
الخلاء الا من حيث انه محدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذي يفيد
وجود المحوى الخ على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العليه
فبمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانيه وهي ان لا تلازم على تقدير عدم العليه فبمفهوم
الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام ان الحاوى الذي فرض للمحوى هو الذي جعل المحوى
بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور عن الخلاء و
متصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوى فما لم يكن للحاوى تحقق للمحوى لما كان عدم
الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليه الحاوى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى
ح يكون ممكنا مع الحاوى فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلث مقدمات
المقدمتان المبنيه عليهما والمقدمة الثالثه ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها
بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى امتنع وجود
المحوى مع كونه معلولا للحاوى ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهنا كذلك لانه لو اجرى
على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له لانه يكفي في الجواب ان يقول
الغير الذي يفيد وجود المحوى هو الذي يفيد معيته عدم الخلاء فالمحوى انما يكون واجبا بالغير
اذا لم يكن معلولا للحاوى وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فنقول ما انيرادا بالمعيه
التلازميه بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعيه في نفس الامر او على تقدير عليه الحاوى والا و
مم والثاني مم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف
في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعيه التلازميه انما هي على التقدير وفيه نظر من
وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان الوجود الحاوى مدخلا في استلزام

ليس م

ومنه وجد المحوى م

علة م

لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار
ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته
المحوى م

وجود المحوى

وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوى ولا يلزم
منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوى
والمطلوب هو الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقول التلازم انما هو على التقدير
لان التلازم عبارة عن الاستلزام من استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى لعدم الخلاء وهذا
الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف
عليه كما تبين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم بينهما متحقق على تقدير
تحقق الحاوى سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العليه لم يندفع بما ذكره
لتحقق المعيه ح في نفس الامر واتحادهما في الوجوب فان قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق
الحاوى والمحوى ممكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان
المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب
في الجواب اتحاد المتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لا في الوجوب بالذات وقد سلف
بيانه واعلم ان الاشكال القوى هنا ان الحاوى ليس علة المطلق المحوى بل المحوى معين
والمحوى المعين وان استلزام عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين
فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو
الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم
وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب عدم الخلاء وانما اورد تاليها كليا وهو
قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فهذا الكلي والتالي
بالحقيقة ان حال المحوى مع الحاوى الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي تمهيدا للجزئي و
بيانا له ضرورة انه اذا ثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان
قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى كلا كلي المعلول والعلة والا لم ينتظم
الكلام فاضرارا فان قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما
غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزوميه والاتفاقيه لا دخل لها في القياس
الاستثنائي فنقول الشارح ايضا نقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكليه تمهيدا
للجزئي وكانه قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى
معه ح حال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء
للتالي المستلزم للاستثناء فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزئي ذكر استثناء جزئيا

واستلزام وجود المحوى م

الجواب م

المخصوص م

الا انه مجمل تفصيله قوله فلا نسلم لخ وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية
بين وجود المحوى وعدم الخلاء تشير الى اتفاقهما في الوجوب على ان تفصيله مصرح به
والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم صرح
بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل الاستثناء واقول الاقتصار على ما قرره لم يقرر الشيخ
في اول الكلام الا ان حال المعم مع علته الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون علة الحاوي
لا يفيد المعية بين المعم وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح حاو ولم يتعرض الخلاء ولا عدمه
فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف لو افاد امكان المعم مع العلة مقارنة المعم لعدم
الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحالة
مع علته الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين مستلزم امكان الآخر فالاولى
ان يقيد العلة بكونه حاويا محددا لمكان المعم فان قلت اما ان المراد بقوله حال المعم مع العلة
الامكان ان حال المحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد مطلق المعم والعلة فان كان المراد
المطلق لم يتحقق التلازم والاتفاقية لا يفيد في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوي
والحاوي فاعادة هذا الكلام يكون تكرارا قطعا فنقول لا شك ان المقصود الاصل هو المحوي
والحاوي لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للمفروض المذكور فربما
اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلاء هو مطلق العلية
والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلية
والمعلولية ثم كانت سائر ذلك يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المفيدة
للعلية بالحاوي لكنه قدم استثناء التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بان الاولى
احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة
اولا ثم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما
حسنا وبهذا وقع ذلك التغير من طغيان قلم الناسخ واما اعتراض الفاضل الشارح وتقرير الامام
الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما عليه والتالي
باطل لان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتاخر
عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوي مع الحاوي فيستحيل ان يتاخر عنه ولان الحاوي لو تقدم
على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء
فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه

علم

عليه ظ واما الشارح فلم يوجه للدليل الا بطريق المعية فلم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ما مع
المتاخر متاخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى
اشتغل بحله وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام لكنه لم
يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه توهم لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير
مذهوب اليه يوهم فيما ان هذا يكون معللا بالشرف وحينئذ يكون ذلك كذلك
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم تقرر ما انك تجعل الحاوي وعلة المحوي
مستندين الى علة فيكون الحاوي متقدما على المحوي لان ما مع المتقدم فح يكون مع الحاوي
امكان المحوي فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوي علة اجاب بان الحاوي اذا كان
علة للمحوي كان سابقا على المحوي محددا بوجوب السطح فيكون للمحوي معه امكان فلا يجب معه
ما يلازمه فيمكن الخلاء وهذا هي الطريق التي اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية
بين عدم الخلاء ووجود المحوي في الثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوي وكان مع علة المحوي
لم يلزم ان يتقدم على المحوي لان تقدم على المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه
متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوي ليس بعلة فلا يلزم تقدمه
عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان
التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواجب على الاثنين والى التقدم بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصر التقدم الذاتي في العلية ليس بجيد ثم يمكن
ان يقال هب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون
متقدما بالطبع فاذا كان الحاوي متقدما بالطبع على المحوي عاد الالزام ورده الشارح بان المراد
بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لان كون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع غير متصور
وفيه نظر لان المحوي انما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه
بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا اليه مستلزما له وح يعود السؤال وعندي
ان نظر الامام غير وارد لانه بالتحقيق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس انا لا نسلم ان
ما مع علة المحوي يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان
وليس كذلك بل بالذات وتقدم الذاتي لعلة المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون
ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة
بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى

وهي ان بتق وجوب الحاوي مع وجوب علة المحوي وامكان المحوي مع وجوب علة المحوي
فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان
المحوي انما يكون مع وجوب علته للعلية واما وجوب الحاوي فلما لم يكن علة لم يلزم
ان يكون معه امكان المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علية ولا يلزم منه امكان الخلاء
وانما يلزم لو كان الحاوي سبق على المحوي فكان سائر كما قال وجود المحوي بعد علته وعلية
بعد مع وجود الحاوي وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوي بعد وجود الحاوي فيلزم
امكان الخلاء وجوابه ظ ولعلك تقول الحاوي والمحوي غير بره ان الخلاء ليس بممتنع
الوجود فان المحوي والحاوي ممكنا فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب
وهو المط فنقول الا نم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء
اي لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من
امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه وسواء جعلت العلة
صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبداء الصورية او يكون هي كصورية اي نفسه التي يكون
كصورية فانك قد سمعت ان للفلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصورها
والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام ان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون
جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية تحل فيها صور الجزئيات وينزل منزلة
الخيال فينا الا ان الافلاك لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا للقوى
الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورية النوعية
او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبداء الاثار
المختصة به ودل انهم على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما
فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون غيرها
واما نفسه التي يكون مبداء الصورية فهي نفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته
النوعية كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء فيه نظر لان تغاير
للاعتبارات ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا وقابلا فلم لا يكفي فيما نحن بصدده فان
من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها صورة وقابلة باعتبار صحة مقارنتها الشيء
وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور
غير حالة بل هي صور كالكتبة لها اما الصور المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة

المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها
بمشاركة والوضع هنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها
وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او محاذاة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت
هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في المشرق
لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء بل ما يقابلها
واما الصورة الكمالية فلما تحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها اليه
اليه كانت عقلا او نفسا فيكون فعلها اذن بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي
ان صورة الجسم لا تفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع
ضرورة انها اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى
قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم اي يستحيل ان يكون الجسم متوسطا
بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة فهي ان علة
الجسم علة لجزئه لا يقال لا نم ان يكون علة لجزئه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط
كما مر في النمط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان للصورة علة للهيولى فيكون
علة الصورة علة لهما جميعا على ان علية احدهما كافية في الاستدلال وبعد تقرير المقدمات
نقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئية الهيولى والصورة لكن ليس شيء
منهما وضع لان الوضع هو الهيئة التي بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبسبب
نسبة بعض اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم
وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر
شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المط فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة
لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يحدث فيها صورة بحسب الوضع
السابق فنقول تبين ان لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم
ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان
تاثير كل منهما لا يكون الا بواسطة اخرى فيكون تاثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان
ان يكون بمشاركة الوضع قطعا فحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب
تعين ان يكون علته العقل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول
احكام ثلثة هذه الاحكام منطوق فيها اما الاول فلما قيل من ان المعاد هو الروح

لاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث من
الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر
الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا و
جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فلا مشاحة في الاسماء وعن الاخرين ان بناء مثل هذه
الاحكام ليس على اليقين والجزم بل على الاخلق والانسب والكل محتمل على ان كلام
الشيخ لا ينفي احتمالين والسؤالان لا يردان الا على كلام الشارح وليس يجوز
معنى كلام الشيخ لا يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويبتدى بعد انقطاعها السماويات
حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك
لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وانه لابد لكل فلك من مبدا عقلي فالواجب
اذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع
نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك
وهذا الكلام لا يظهر الا ثبوتا من ترتب العقول واستناد الافلاك اليها
كل فلك عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن المبدا سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد
جهات عقل واحد وان يصدر عن احادها الافلاك او يصدر بعض العقل الاخير
بتوسط العقول المتقدمة او لتعدد جهاته جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات
كيف يحصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون
عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الا
فلاك لم ينطبق على ما قصده بل معنى هذا الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن
فانه لما تبين ان كل له عقل متشبه به يكون المناسب صدوره من ذلك العقل ولما كان
الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فالانسب ترتبها مع
تنازل الافلاك وان امكن صدورها عن العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب
ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب في نفس الامر بل بحسب الظن قال
الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وذلك
ثم بعده عقول اخر كثيرة فلك آخر فهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك مساوية للعقول
وهذا الاعتراض على ما لم يزعم الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه الاشارة
بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان

الجوهر العقلي والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورها عن المبدا الاول لان وجوب صدور السماويات
مع استمرار العقول وانما يقتضي وجوب صدور تلك الكثرة ليس يدل على انها اول كثرة لجواز صدور
عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيتصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها
فهو ايضا بناء على الانسب اقا انت هذا نقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية
ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة
الوجود فهي مجعولة بالعرض والمعقول الحقيقي هو الوجود بناء على ان الماهية غير مجعولة وهو مغاير
للماهيات واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدا الى آخره فالوجود والماهية معقولان
احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تعريض بان في الخارج امرين ماهية و
وجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه اما اعتبار وتقدمها اعتبار التقدم بحسب
تحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل تتقدم على الوجود فالماهية في اول المراتب والوجود في المرتبة
الثانية واما ان الامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثالثة فهي
في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالث المراتب وبالاعتبار الاول فانها
لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية
والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة الوجوب والتعقل
للغير لانهما لا يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة وبعدها ايضا في المرتبة
الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي بغير الترتيب بين الوجود والماهية فقط
والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول هذا لا يصلح دليلا على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل
على صدور الكل منه نعم فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء كان بالذات
او بواسطة فلهذا لا ينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسط ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص
من تشنيع ابي البركات ولعل هناك سرا لم يرد التصريح من الواجب عليه ان يفصل اي يبين ان مصدر
المعلولين هو الامكان والوجوب عقل بنفسه او غيره هو فضده وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر
ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما اولا فلان الامكان والوجوب
عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين
الامكانات كما ان الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان علة للشيء كان كل امكان يصلح
ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة للفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة للفلك لنفسه
فيكون ذلك الفلك موجدا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب واما ثالثا فلان العلم

عليه فهما في الثانية المراتب مع الوجود

عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين
فالاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علة لفلك وعلم معلوله به علة لعقل لاستحالة اختلاف
الامور المتساوية في اللوازم والبه اشار بقوله وما يجري مجراه واما ثانيا فلان علم الشئ
بنفسه وبغيره زايد على ذاته فعلته ان كانت هو المبداء الاول فقد صدر عنه شيان
وان كان العقل الاول كان قابلا وفاعلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول
بانا نقول الامكان والوجوب علتان بل من شرايط العلة والعدم صالح لذلك وعن الثاني
بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على تشكيك كما في الوجود
والجواب الاول انه وارد هنا فان تساوي الاثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس
بل المبداء العقل بشرطه والجواب عن الاخر بان علم الشئ بنفسه ليس بزايد كما مر وعلمه بغيره
من المبداء الاول بواسطة ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان مقدما هذا اعتراض
على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان
المعلول الاول لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبداء الاول علة لجميع
اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه معلة لجزء الاخر ان كانت
هي الجزء الاول فالصادر عن المبداء الاول لا يكون الا بسيطا فقد فرضناه مركبا هف
وان كان شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لاجزائه والجواب
ظ ولو قطعنا بمثل هذه الكثرة توجه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة
في الخارج فقد صدر عن المبداء الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية فمثل هذه
الكثرة حاصلة للمبداء الاول لكثرة ماله من السلوب والاضافات فكيف في صدور
الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فهو وان استدعا
مسلوبا والاضافة منويا فلو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة يلزم الدور
وهذا كلام كما ترى ضعيف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته
في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب والاضافة فمن اين يستلزم
وربما يوجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج وهو
مح تعددها في الخارج واما في العلم واما ان يتعدد في علم الله تع او في علم الغير لكن تعدد
السلوب والاعتبارات في علم الله تع يقتضي تكثرا في ذاته وهو مح على عادة القوم فيكون
تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تع موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك

الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا في الغير يلزم وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء
من الله تع على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف
وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل
واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان
دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة
اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة
لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط
لان الابداع هو الايجاد بلا توسط شئ وساير العقول موجدة بتوسط عقل لكن فسر
ابداع في النمط الخامس بايجاد شئ غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين اخص وهو الابداع
الحقيقي واعم وهو المذكور في النمط الخامس ثم انه اورد لو بد دعواه تنبه هذا
كلام الشارح يعني نقل عن الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو الا العقل الاول كما توهم
ابو البركات من كلامهم ان استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى
العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي نعم وكان كل عقل صادرا
مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا له بالحقيقة فقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل
من الله تع الاول الا توسطه والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لا نم ان كل عقل لو صدر
عما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبداء الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه
كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة اشارة لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك
شرع في ترتيب موجودات عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما
كانت متعددة يتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل علة
تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتها التامة نوع تغير واذ لم يكن هناك
شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم ان لها مدخلا في ايجادها
لكن لا يجوز ان يكون علة موجدة لها فان الجسم لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علة
بمعنى انها محركة لها يحدث في هيولي عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرايط
لفيضان الصور عليها فهو قابلة لجميع انواع التغيرات يقبل مواده جميع انواع الصور
وليس المراد بواردة الاعراض فان الكلام في تغير وجوداتها اذ تلك الاجسام يكون
وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا يكون ولا تفسد واما الاعراض فكما يتوارد على الاجسام

الكائنة بتواردها على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال وكان لكل واحد
منهما قابلا للتغير والحركة في حد اي حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان
لها حقيقة ثم اذا زالت تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها
هو زوال الصورة وحدوث صورة اخرى ولما الصور كان لذاتها احوال مختلفة واحوال
مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخامسة تحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها
في الاحوال تحصل صور العناصر لانها لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد
لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لا نا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على
الصورة ولما كان الاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل
ايجادها بل في اعدادها للصور حتى يدوم ويبقى ان ذلك ليس بنير بل عند التفتيش
فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم يزول تلك الصورة بواسطة
اعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام
العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال مناف له فتامل حال التخلخل فان التخلخل
وهو ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة بعد الصورة النوعية فهي سابقة
على المقدار والانفعال واما الامور المنبعثة من السماويات لما كان الطبايع
والصور والنفوس يصدر عنها في بعض الاوقات دون بعض فعلها لا يكون الا بحسب
الاعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسب الافعال والتحريكات
وهي المرادة من الامور المنبعثة عن السماويات بحصل بحسبها وبحسب ذلك بين الاجسام
ممادحات كما ان القوى الغاذية تحصل جوهر الغذاء وتحركه وتنفذه في خلل الاعضاء فيصير
جزءا منها بدلا لما يتحلل منها ان الاستعدادات المذكورة اي الاستعدادات اما ان
يكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل
اما اذا كانت معدومة فلان المادة حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون
لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها
عن السماويات يقتضي القول بان السماويات يصلح لان يكون علة للحوادث فجاز
صدور الصور عنها ولم يحتج استنادها الى العقل وانا متنع ذلك لما تقدم من امتناع
كون القوى الجسمانية علة للصور والاجسام فلا اقل من امكان اسناد جميع الكيفيات
والاعراض اليها ولكن القوم ينكرون ذلك ويسندونها الى الصور النوعية للاجسام

والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا بوضع مخصوص فلا كل اشتمالها بل سببها
فان الشمس مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل الا صورة بسيطة وبواسطة
سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات بل انما يجوز
وانه في النفوس فقط هذا تمم فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف
النفوس فمن الجائز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبداء الاول
فلا وسط بينه وبين اول معلوله والا لم يكن اول قوله صدور افعال التي لا ينحصر
عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه انا اراد صدور الافعال
عن فاعل واحد بالذات فانها على حسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد
صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد
سبق ان واجب الوجوب مبداء للكل وهو متعال عن الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم
انه يلزم ان يكون فاعله لصور جواهر من العقليات مثال الوجود فان كل عقل مستجمع
لكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير
متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية
في العقل الفعال والله اعلم بما عليه الحال النمط الرابع قوله كالصور المعدنية
اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهيولى و
الصورة منهما متقدمتان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت
يحصل لها مزاج فا وهو المعدن ذو صورة يحفظ مزاجه ثم مركب آخر ذو مزاج
وصورة يحفظ المزاج ويحرك في جميع الجهات اي النمو وهو النبات ثم مركب آخر له
مزاج وصورة ويحرك في الجهات هو بالارادة واحساس وهو الحيوان ثم مركب
آخر يحصل من جميع ذلك الادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب الى العقل
المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب يصير عقلا لكن لا فعالا للكمالات
بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا
وظاهر ان الشرف مرتب في مراتب البدو بازاء الاخس في مراتب العود ثم ان الشرف في
مراتب البدء ويتناقص الى الهيولى كما ان الخسة في مراتب العود يتناقص الى العقل
المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال
لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب

العود لانه افل شرفا منه وحيث ما كانت النفس الناطقة يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد
الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة
في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب
الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة
المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر
العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان علة فاعلية
وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لا يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت
مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت
والحاصل ان البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن و
النفس ثم ينعدم البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولا فان
لم يكن له دخل في وجود النفس اصلا فلم لا يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان
له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت
واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال هنا هو ما ذكره الامام وذا الشيخ في الاستدلال
تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات العارضة لذاتها كالصورة
المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال وان المط ليس الا
بقاؤها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار بقوله
التي هي موضوع ما للصور العقلية الى الكمالات الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور
ليس الا انطباعها في الجسم فذكر الوصف ليس الا الايماء الى سبب هذا الحكم وكذا
قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان
عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر
ليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج الثالث ان النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية
متشابهة في الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا
ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فالاستقامة
حال الجسم حفظ ما للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح بثمرة التبصرة جعل الاعمى
بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة الى ان
البحث المورد فيه اوضح لا محالة مما ينسب الغافل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث

اوضح من الابحاث في التنبيها فان ما ينسب الغافل عنه الى الاعمى يكون اوضح لا محالة
مما ينسب الغافل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث في التنبيه لانه بيان
حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه
من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء تعقلها المعقولات
بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل والقابل موجودين كما كانا
من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت
لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن
لم لا يجوز ان يكون تعقل النفس بالبدن شرط القبول تلك الصور عن العقل
فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلها غير محتاجة الى شيء
من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية
بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية
ايضا فان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضرها
في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها ووجوب
المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل فكان سائلا يقول
هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان كانت الآلات المفقودة
آلات لها وح يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات بانها ليست الا لت
لهما بل لغيرهما كما علمته في النمط الثالث انها يعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بايراد
اربع حجج واقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال
بالعقل الفعال يدل على ان المط ليس الا بقاء المتعلقات ببقاء القابل والفاعل
كان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعلقات
فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره
الامام واما خلط الشارح في كل من الفصلين احدهما بالآخر فغير صواب قوله
هذه هذا الشارح في كل الاستفاد جوده الفاعلية ما يجب المرن اوجب
التجربة اوجب العقوبة للمرن فكما اذا حس شيء مرات متكثرة حصل للحس
هيئة مرسية يدرك بسببها ذلك الجزئي ويعاينه سريعا واما التجربة
فكما اذا كان للشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات

شعور وتكرار احساس فكل جزئ منها عرض عليه كان اجود احساسًا واما بعجب
القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود ثم مراد الشيخ بالكلام ههنا
الاختلال في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات التعقلية التمرن
والتجربة فانه يحصل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك
فان القوة الحاسة يختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ اصدق بصرا وسمعا والاختلال
للهيئات الجسمية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان التعقل النفس لو كان بالالة يضعف
قدرة النفس على التعقل عند ضعف الالة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط
حيث يضعف بصره وسمعه بضعف السدسه وليس المراد ان تعقلها لو كان بالالة لم يبق
تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالالة والتجارب والتمرينات الحسية باقية
اشتغل نيفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا
وينتقص عقله فقد اختلت قوة التعقل لاختلال الالة فيكون التعقل بالالة والجواب انا
قلنا لو كان التعقل بالالة لاختل باختلال الالة واستثناء يقتضي بالتالي وهو منتج
لنقيض المقدم وانتم استثنيتم عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في
آخر العمر ربما يمتنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن او استغراقه فيه وذلك
لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الالة دل ذلك
على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضته في الدليل المذكور
ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالالة لاختل قوة التعقل باختلال البدن
لكن قوة التعقل يختل في اخر العمر فيكون التعقل بالالة وح يتوجه ان يجاب بان استثنا
عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا
يكون لها فعل بنفسها يدل على تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال
مع اختلال الالة وجب ان يكون التعقل بالالة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط
فاللازم مثله وح لا يتوجه صلة المذكورة بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال
فعل الشئ في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير الكلام الشارح ههنا ان يقال
حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالالة لانه لا يختل باختلال الالة فنحن نعارضه
ونقول التعقل بالالة لانه يختل باختلال الالة ومن البين انه لا يمكن جوابها لعدم
انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن   قال الفاضل الشارح

اعتراضه

اعتراضه انا لا نم انه لو كان تعقل التعين بالالة لزم من كلال الالة كلال في
التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل الاعتدال باقيا في سن
الانحطاط وهو مم لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معينا من اعتدال
الالة وذلك الحد ان لكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزايد على ذلك
القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة
الحيوانية اعنى قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها
من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقص انما يرد على الزايد ولو ورد النقص على ذلك
الحد المعتبر لا يبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الا بقاء
القوة العقلية على حالها لكن نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة ثم اني
حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن قال القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما
اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا صارت في هذا الحال اكمل والى هذا السؤال والجواب
اشار الشارح بقوله ثم انه يحمل الازدياد في الكهولة الى آخره ومحصل هذا اعتراض نقض تفصيلي
ونقض اجمالي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان يقال القوة الحيوانية بدنية
فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ان يلزم من اختلال البدن
اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة
وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخ اما ان لا يتم ذلك النوع الا به
او لا يكون كذلك والاول وهو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمال الاعلى الكمال الاول
الى الكمالات الثانية واذا تقرر هذا الاعضاء للحس والحركة ويطلق على الكمال الثاني اي
استعداد للحس والحركة وحركة النبض والتنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوى الحيوانية والصحة
اعنى اعتدال المزاج لها عرض يتحدد ونظر في افراده بسيط ومزاج يمكن ان يكون على حدود ذلك
الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد اقرب الى الاعتدال الحقيقي
في عينه او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه
بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا وان تغير
الشرط يوجب تغير المشروط فلا يعرف فيه الا الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان و
اما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حد واحد
من الاعتدال والا لما اختلف الزيادة والنقصان فالقوى الحيوانية التي نقضها الا مام ان كان

المراد بها المعنى الاول فليس النقض فارداً الان الكلام فى الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثانى
فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الالات كما ان الات الحواس
اذا كانت فى الصحة كان ادراكها اكثر هذا هو الجواب عن النقض الاجمالى واما عن التفصيلى فاشار
اليه بقوله وفظ انها لو كانت منقضة اى والتعقلات كمالات ثانية وقد تبين ان الكمالات
الثانية البدنية فكلما كانت الالة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم وينا قض بحسب
تناقض الاعتدال وليس كذلك وكان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة فى جواب النقض الاجمالى فلهذا
اخر عنه والاكان الترتيب يقتضى تقديمه واما سوال الزيادة التعقل فى زمان الكهولة فظاهر الورود
لانه لما اعتبر فى التعقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى
النقصان واما حاله على اجتماع العلوم فغير واقع لان الكلام فى زيادة قوة التعقل لا فى زيادة الهيئة
المترتبة كما مر هذا غاية توجيه هذا الكلام هاهنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لا يحتمل
الزيادة والنقصان بشئ لان القوة الحيوانية عرض قايم بالروح الحيوانية وهو دايما فى الكل والزبل
فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما فى جوابه ان الكلام فى
الكمالات الثانية لا فى الكمالات الاولى اى مبادى الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض
فان الامام ان يقول لما ذكرتم فى الكمال الاول فهو الثانى فانه لما جاز ان يكون المعتبر فى الكمال الاول
حدا واحدا قايما فى الكمال فلم لا يجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى قوله لا على ما يستعمل فى الخطابة
لما كان الاقناعى قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس انها للاذان الخطابية
لا يستعمل فى الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذى يلاحظ فحواها
بعين التحقيق والانصاف واما المحال ذلك فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب
الا من اليقينيات ويفيد اليقين   واما القياس فلان تلك الافاعيل اعلم ان المراد بالفعل
فى هذا الفصول ليس هو التاثير بل ما هو اعم منه فكانه هو معناه اللغوى فانه قد اطلق الفعل على
الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام هاهنا ان افعال القوى البدنية لا تخرج عن الانفعال
اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التاثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها
للغير لا يتم الا بتحريك الاعضاء والتحريك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يغير طبيعة المنفعل
فهو منه واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف
يكون الانفعال هنا عن قاهر يغير المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة فى الجسم لا يكون
قاهرة له ضرورة انا الحال فى شئ لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها

ليست تقتضى طبايع العناصر التى يتنوع منه الموضوعات كالعين والانف والاذن والجلد فان
العناصر مقصورة على الاجتماع فيكون منافية لاجتماعها ولما نافى وجود القوة الذى هو
موقوف على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دايما يكون
موجبا للوهن فى الموضوعات والقوى اليهم والضعف العارض للقوى لا يدرك الرايحة الضعيفة
بعد ادراك الرايحة القوية والصوت الضعيف سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر فى قرص
الشمس فان الحس يبطل بالضعيف والوهن واعلم ان المدعى الذى قصد اثباته هو ان التعقل النفس
ليس بالالة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه
ان تعقلها ليس بالالة فما هو المط غير لازم   هذه حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة
تدرك نفسها وادراكها والتها وكل قوة لا يدرك الا بالالة لا يدرك نفسها ولا ادراكها
ولا التها لامتناع ان يتوسط الالة بين الشئ ونفسه وبين الشئ وادراكه وبين الشئ وبين
التها فينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا يدرك الا بالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائى فيقال
لو كانت القوة العاقلة لا يدرك الا بالة لما عقلت نفسها ولا ادراكها ولا التها لكنها
تعقل نفسها وادراكها وجميع ما يظن انه التها كالقلب والدماغ قال الامام هاهنا مطلوبان
احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعقلها بالجسم
والحجة المذكورة لا يفيد شيا منهما اما الاول فلان من الجايز ان يكون القوة العاقلة عرضا
حالا فى البدن ويكون متعلقا بنفسه وبساير المعلومات ونفس هذا التعلق النسبة
الخاصة المسمات بالشعور والادراك ولا يجب ان يكون القوة العاقلة التى يتعقل
نفسها والتها بلا واسطة الالة غير جسمانية والتعقلات واما الثانى فلانا وان
سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم
والتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله واقول قد تبين مما مر ان الاول ليس
بمطلوب هنا فان الكلام فى تجرد النفس سبق فى النمط ٣ واما الثانى فالحجة ظاهر الدلالة
عليه فوق ما فى الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالالة وهو غير مطلوب و
المطلوب ليس الا ان تعقلها فى الجملة بلا واسطة الالة وقد دلت الحجة عليه والشارح
اعرض السؤال الثانى واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان
تعقلها بواسطة الجسم دايما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كانت جسمانية
لكان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة الة   وهذه حجة

رابعة فذم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا
حاجة في تلك الحجة الا قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فتلك
الاقسام ستدرك واما قوله وما يجري مجريها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد
المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها لما اكتسبت للبدن عوارض مادية
تمايز النفوس بها هكذا سمعته فتلك الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب ان
يكون ثمة شيء يقبل تاثير الفاعل قائم ههنا وقبل لا تاثير ههنا لا يحتاج الى تاثير مجرد وفيه
نظر ظاهر لان مطلق التاثير هو الذي يحتاج الى قابل لا التاثير على الابدان والصواب ان
ان يقال المراد بالمادة الجسمية وما يجري مجريها المجردات لاشخاص العلوم ثم حرر الحجة بان القوة
العقلية لو كانت حالة في الجسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللا تعقل له والتالي
بقسميه بطل اما بطلانا لتالي فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت و
اما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك
الجسم بحصول صورته وتلك الصورة يكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك
الجسم فيكون آلة للادراك والادراك ما لا آلة بحصول الصورة في الآلة فيلزم اجتماع
المثلين احدهما ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو مح لاستحالة تعددالاشخاص النوعية
من غير تعدد المواد هذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير
كون القوة جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في
وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لا محالة وح يكون قول
الشيخ فان هذه الصورة التي بها تصير القوة العقلية متعقلة لانها الى قوله اولا يحتمل
التعقل اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان لو
كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت دائمة التعقل له او دائمة اللا تعقل له لان القوة
العقلية انما يتعقل ذلك الجسم لحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة عين الصورة
المستمرة الحاصلة لها او صورة اخرى مجردة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين
ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وح ان اوجب تعقلها يكون دائمة
التعقل والا كانت دائمة اللا تعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب
ولا استدلال فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المثله عند القوة العاقلة فقد
مر في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة
هي نفس

هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك اد ما يقابله وان كان خارجا عن ذات المدرك
وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتحققة هي صورة من المدرك الكلام الا ان تعقل
القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها و
الثاني يستلزم حصول مثلين لشيء واحد لها وهو مح فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى
في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت دائمة اللا تعقل نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة
واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد شك بان المتعقل ههنا اما الجسم او صورته
او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول
الصورة العقلية من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون
ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي لم تزل
له في مادته لمادته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول المادة في المادة ولا يلزم
حصول صورتين في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه فان المتعقل ههنا الجسم والمراد من اجتماع
صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم
بمادة واحدة وهو مح لانه لا بد في تعدد الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة مساهلة
فيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على مادة
عقلية فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية
حتى يكون المتعقل من مادته والصورة التي المادة هي الجسمية لانها موجودة من المادة والصورة
المادة اندفع النظر وظهر لزوم صورتين في مادة واحدة لكن لا يقبلن لزوم احد الامرين
اما دوام العقل الجسم الذي محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا ان يعتنا اخرى
لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالآلة
وهو غير لازم لانا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم يتعقل الا بالآلة كانت دائمة التعقل
لها او دائمة اللا تعقل لها الى آخر الحجة اعاد الاعتراض تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية
لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية
في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي
جوهر قائم بذاته ومن الح المساوات في تمام الماهية من العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما
حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هو صورته العقلية المجردة
عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقوله المعقول من السماء ليس

بسا ولهذا ان اراد بهذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يبقى تماثلهما
وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو حقيقة التي السماء بها هي فليس كذلك
لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هذا السماء بل غيره ولحاق السواد
والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنس والسماء المعقولة والمحسوسة
فردان من نوع واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة
فهو جواب سوال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت مهية السماء له
اعتباران احدهما انه قايم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول
عرض وبالاعتبار الثاني مهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود
الخارجي فان الجوهر كان تقديره ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد
في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قايمة بالنفس الا انها بحيث لو جردت
في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهر الاعراض ولهذا خرج القوم بان صورة الجواهر جواهر
ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة اي ولئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية
محلها اجتماع مثلين ولكن لا نسلم ان الاجتماع المثلين وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما ممتازا
عن الاخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة العاقلة والاخر محلها اجاب الشارح اولا
بما مر وهو ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة فان لم يكن حالة في محلها
لم يكن العاقلة فعله بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فلعله بمشاركة المحل فالعاقلة لا يكون
جسمانية وان حلت في محلها اجتماع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة بتفصيل
لما مر   والفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا يقابل
ان يقول هذا الفرق ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان
ان يكون الشيء لواحد حالا في محلين مختلفين وانه مح ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران
فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت
مقارنة بمحلها وهو المقارن الاخر فيكون مقارنة لها معها لكن ههنا شيء اخر وهو ان الصورة
الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرر جواب الشارح
اقرا م ان هذا النوع من الحلول افتراقهما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة
ولمحلها فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة
لمحل الصورة الاخرى فمقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد وانه مح وهذا

الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء السوال الامام بان يقال لو كانت الصورة
العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع الصورتين
متماثلين في مادة واحدة وانه مح ونحن نقول لما كان الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم
ههنا الاجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة
والحق هذا الا ذلك فان قيل لا امتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد
في الملزوم ملزوم الاتحاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما
يكون نسبة الاخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فذا [illegible] فنقول نسبة العارض الحال المحل
مقارنة الحال للمحل ونسبة الى الصورة الفعلية المقارنة احد الحالين في محل اخر فظهر التمايز
والنفس مدركة للصنف الاول دائما مح ههنا سوالان احدهما انه لو وجب العلم
بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء
صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم
ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة للنفس فهو معلوم وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشيء
حصول علوم غير متناهية وانه مح وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا زايدا عليه فلا يلزم حصول
علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زايدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل
واحد وهو مح وتوضيحه ان العلم بالشيء صورة العقلية فلو كان العلم بهما يجب حصول
صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية بها وكالمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين
متماثلين في النفس وبهذا البيان تبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا بد فيها ليس امرا
زايدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب
انه لا يلزم من العلم الشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم
بالشيء العلم من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا
عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق واجب بان الدايم هو العلم بها لا امرد حظها
والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا بد وم علمنا بالقدرة والسخاوة
والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس   هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس اقول
بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعلقها بمعقولاتها عاد الى بيان
المطلب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء احتجاج عليه كما صرح الامام ولهذا سمي بالتكملة
فاذن هما الامرين مختلفين ههنا شيئان الاول ان قوة الفساد مغايرة للبقاء

بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس
كذلك الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين اي موضع قوة الفساد غير
موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل
عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو
بعينه موصوف بالفساد لان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي
مع الفساد وهو مح والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم
والفساد وليس ان ذلك الشيء يتحقق وكان فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في
الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي قائما في العقل واما في الخارج
فليس هناك شيء وقبول عدم فالنفس ان كان اضداد لا تح اما ان النفس بسيطا
غير حال فلا يمكن قبوله الفساد لاستدعاء قبول الفساد والتركيب واما ان يكون
حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لا في الثاني بالدليل بل
الى السابقة انها ليست قوة في حالة في جسم وهذا لا يستلزم ان لا يكون حاله في شيء اصلا
لم لا يجوز ان يكون حاله في مفارق ولانا نقول قيام النفس بالذات من المعروفات
لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسايط كلها غير حال او شيء منها حال لا
او شيء منها حالا كالصورة والآخر محل كالهيولى واياما كان يوجد بسيط الغير الحال الليس
بقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نسلم انه اذا وجد بسيط غير حال
يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو
النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغايته ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل النفس
الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير
حال والا لكانت اما حالا او مركبا وهما باطلان واما الثاني فلانه يلزم وجود البسيط
غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسمانية عاقلة لذاته ولغيره
متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس فلانا نقول لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا
غير حال ان تكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى لا تقوم الا بمحل فيه وح لا يلزم
ان يكون نفسا واما سوال الاعراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض
والصور بسايط قابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب

بالفرق

بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعها ومواده ها وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها
بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين او ملاق
والاول باطل ولا ملاق لها ولا محل النفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس
فيلزم التركيب ما لم فان قلت لو كان الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد
فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان فيها شيء فان الهيولى من شانها يفسد م
ان يحدث فيها الصورة ويبقى اي انما اثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل لم يكن ما يقبل
الفساد وعدم قبول النفس الفساد على تقدير انها اصل ظ واما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة
من بسايط لا يكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال فغير ظ بل اللازم عدم قبول جزء
النفس الفساد وهذا اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واختار
تركيبها من حال ومحل فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها بذاته عاقل
لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه مح فلهذا
فرض الامام تركيبها من حال ومحل وانهما يخالفان لهيولى الجسم وصورته لانهما جزء النفس
مجردان وان الباقي المحل لا الحال فح لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى
بقاء الجسم واما قوله فح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية فقدم الاعتراض وند
ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زادها لتاكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب فانهم
لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة بمعقولاتها موصوفة بالاخلاق
التي اكتسبها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه لجواز
ان اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح ذكر
هنا طريق البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندا لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة
وهي هنا ان النفس لو كانت مركبة لا تقبل الفساد فكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسايط
غير حالة وهو مح لما ذكرنا او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذو وضع وهو انقسم
مح او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما
ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن
يتوقف فعلها عليها بطريق الاولى فلا يكون عاقلة بذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن
بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد ويتغير فيكون النفس باقيا ببقاء جزئيه جميعا
ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال صفة

وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث والعدم الطارى يحتاج الى مادة والمادة لابد لها من الصورة
فلابد من التغير من جسم واما انه متحرك فلان حركته في الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم
باخرى هذا اسمعته ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها فلا تم
احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث
صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في كيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير
كما اشير اليه في موضوع الطبيعي الا ان السؤال يمتنع ان يفارق المفارق لانا نقول المفارق
الاول باق لا انتفاء له في المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه
ثم فرق الفساد والحدوث بان كما احتياج امكان الفساد الى محل احتياج امكان الحدوث
الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز محل امكان فسادها البدن وتوجيه
انا لا نم ان النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات
وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن
النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان
حدوث النفس وفساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون
مباين الشيء مستعد الحصول مباين له او فساده عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك
لجاز ان يكون امكان وجود النفس وعدمه قائما بالحجر وغير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود
وجود من هو بالمشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لما زالت استعداداتها
متصاعدة الى مرتبة تهيئة الصورة النوعية انسانية واستعداد المركب للصورة النوعية الا
انسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك
الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس
من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع
عللها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لا من حيث انه موجود
مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبط بالبدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي جهة
مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية
وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قايم بالبدن لا من جهة انه
مباين بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدثت النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس فتلك الصورة يمكن فسادها الان فقوة فسادها قائمة

بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين
ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما لانتفائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز
ان يكون استعداد البدن للصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون
استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب
بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداده لحصول جميع عللها لان
الشيء لا يحصل الا بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز
ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس لكنه
يجوز ان ينعدم النفس بسبب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
المستدعية لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز لانه لا نجهة
انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة مباينته فلا يجوز ان
يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة
مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام
ههنا واعلم ان افلاطن واتباعه ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان
الحدوث وامكان العدم في استعداد المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة
لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يكن عدمها لذلك ولان النفس
لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجودها
على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون
فسادها في مادة والا لكان وجودها في مادة يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية
فان قلت لو كانت النفس قديمة ففي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ
وان لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هي لا يخلو
عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من ذوات العقول الا ان ادراكها وتصرفها
يتوقف على حدوث الالات وامتناع التعطيل مم والجواب عن الدليل الاول الفرق من امكان
الحدوث وامكان العدم عام و عن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فا
النفس في الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى
البدن ومثل ذلك بان اخذ الطاير يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة
فليفرض الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن

هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبل الاتحاد فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن
هو الذي كان بل زال شيء فالذي بل اما ذات الجوهر العاقل وحال له فان كان ذات العاقل
فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد
ان يكون هناك هيولى مشترك بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا ابطلت او تغيرت
يحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتاب الخ فهو نفي
لما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت
بالمعقول فانه ضعف ذلك الكتاب تقرير المذهبهم لا بيان ما يختاره وقالوا وانها
بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
تصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتصل بالنفس فهو ايضا العقل المستفاد فالنفس يتحد
بالعقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعال
وهو يلزم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول
يستلزم تجزية العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في الاتحاد
النفس بالمعقول فانه في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم
ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم منه
اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القايل
لهذا الاتحاد فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل
على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي اعلم ان
الصيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال الشيء من صفة الى صفة كما يقال صار
الماء هواء او الاسود ابيض وانتقال الشيء الى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب
سريرا وهذان معنيان معقولان وكون الشيء عين شيء آخر وهو غير معقول هذا محصل
كلامه لكن في عبارته خطاء فاحش وهو انه قد اخرج المصار اسم مفعول والمصير ونصب
اياه والفعل الناقص ليس بمتعد ولا واقع على شيء وجزؤه ليس بمفعول بل انما هو لتقرير
الفاعل على صفته ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا وليس المصير اسم مفعول بل هو
مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول
فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمروا او عمرو ومضروب زيدا بل مضروب
زيد ومضروب لزيد فهذا كما ترى خطاء في خطاء في خطاء وكانه انما وقع فيه لما وجد

في المتن ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصايرا اياه لان الكلام
في صيرورة الاول ثانيا فهو صاير اياه وطغى فيه قلم الناسخ تقريره ان ههنا امرين
لا بد لفهم هذا الكلام ان يعرض المصير اسم مفعول ناصبا فنقول على هذا الفرض
اذا اتحد شيئان وصار شيئا واحدا فههنا امران انكانا موجودين او معدومين
فلا اتحد قطعا وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني
فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظ المناقضة للقول بالاتحاد فان كان المعدوم الاول
امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى
قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه
ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صاير ومصير ومن ثم قال
معنى الاتحاد وكون الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعد ما مر
ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فليس
يخلو هذا الكلام خال عن اختلال كما ذكره الامام الصورة العقلية قد يجوز
بوجه ان يستفاد الخ العلم ما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعالي
او الامر الخارجي مستفادا منه وهو الفعلي ولا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات فقوله
ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني منظور فيه لان انتفاء
الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد على الله تع بالموجودات الخارجية ولما
استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصله انه منزه لانه غيره
لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية اشار الى احاطته بجميع الموجودات
المطلوب ان الله تع عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع المو
جودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من
جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون
الله تع عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المرتبة المنتهية
اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لا ينتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث
لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسايط واعلم
ان استدلال القوم على هذا المط هو ان الله تع عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء فورد عليه ان اريد ان العلم

بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فممنوع ولا دلالة عليه وان اريد
ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فمسلم لكن لان العلم بكونه
علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح
العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود
الاشكال لكن لو لم تمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع ابداء المنع في
غيره ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد فلا يتم كلامهم فيها
اصلا والصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول
لا ان العلم التام بالعلة موجب والعلم بهذه المقدمة ضروري لا يشك عاقل في ان
من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شيء علم عدمه
ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم اوقع الله
تع علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تع عالما بالعلل التامة
لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح واما اختلافه بالقياس
الى المدرك اذا كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون
التجرد عن المادة اتم في المدركية قوله عقلت ما دونا لا ول من الاولى تعقله دون تعقل
الاول اما اولا فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا فلان الاول
لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه
اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان
اقوى ادراكا واما المعقول فلما كان وجوداتها مقرونة بالمهيات والمهية كالمادة
ففيها شائبة من العلائق فلا جرم يكون ادراكها دون مرتبة من ادراك الاول واعلم
ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول بالاشراق الاول واما ادراك ما دون
الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه فهذا لانه توهم ان الضماير في قوله
ولما بعده منه ومن ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك المعقول لما
بعد الاول من الاول من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى
العقل اى ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه للاول
فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب
العلوم ثلثة اوليها علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مر من ان علمه بذاته

علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من
ذواتها بل من قبل عللها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها الا انهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة
موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول
فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة
مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل الى تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم
ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذاتها لانها مجردة ولما لم منه دام ظله
يوجب العلم بالمعلول العلم ~~بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها~~
~~المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول~~
~~واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة~~ بالعلة فهي لا تعلم عللها من جهة
ذواتها المجردة ومعلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه
حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو مصرح
بما ذكرنا وليت شعري اذا قيد العلم بالتمام كيف يفرق بين الطرفين فان العلم بالمعلول
من جميع الوجوه يقتضي العلم كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول
وقوله يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع الحكماء على امتناع
اتصافه تع بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا وقابلا وقوله بان
المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تع لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم
مقدم على الايجاد فعلم العقل الاول اولا ثم اوجده فيكون صورة العقل الاول مستندة
اولا اليه تعالى ثم اقول الغافل من عمم الشرع ان علوم الله تع عين معلولاته ولما كان المطلب
دقيقا يستبعده ارباب التحصيل في بادي النظر وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ثم الخطابة
ثم الجدل ثم البرهان ولم يكن ينتظم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن التخيل وكان قدم
من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن به
ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل الجدلي فان يبنى بناء على الدرس السابق
على الله تع بغيره يجب ان يكون نفس غيره لان علم الله تع اما ان يكون ثابتا اولا ويكون الثاني
مذهب المعتزلة والاول اما ان يكون ثابتا اولا ويكون الثاني مذهب القدماء والاول اما
ان يكون نفس الله او غير معلوله او لا هذا ولا ذاك وح ان يكون نفس الله تع لتعدد

العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى
عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة والثاني ايضا لانه اما ان يكون قائما بالله
تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه قابل فاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية او قائما
بمعلولاته فيلزم ان يكون علم الله تعالى متاخرا عن معلولاته وانه محال واما الطريق الخطابي
فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون بين الذات
والصورة امتياز ولكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت
في الذات فجميع عوارضها وعوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج
في ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة اعني من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك
صورة المعقول بمشاركتك من المعقول ولا يحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك
بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها فبالاولى ان ما يصدر
عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن
المتعلم بهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس
وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه
ليس بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة
لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة
في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكن نفسه ذاتيا في تعقله اذ انما بل حلول الصورة في النفس شرطا
لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصل الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل
وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغيره لذلك الشيء وهو
التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا
لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى
هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه
بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته
علة لمعلولاته وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان
ان حصل المعلول نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان المعلولان متحدين
لا محالة ولما كان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات
حيث صدرت من الله تعالى والصدور هو عين التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها من غير

كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها
وهو غير معلولاتها والآخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعروضات
فان هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل
ان علم الله هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى مثل المعلومات المعدومات الممكنات
حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا الآثار حاضرة عند الله ضرورة ان الحاضر
عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا علم الله
تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله وتميز الاشياء عند الله هو عين ذاته ليس بحسب صورة
فيه واذا انتسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذات
الاشياء فالعالم اما ان يكون نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى
تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا عدم تمام في الا
شياء استدلال قوي متين في دفع الاشكال فقوله يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
حاصل كلامه ان الجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبايع
ومن حيث هي مخصوصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبايع تعقلها على وجه كلي
تعقلها من حيث متخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا سواحكامها
بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات للواجب
وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات
من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى ذاته ح فهذا الكلام
من الشيخ تناقض ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب والحق الصحيح الذي لا شوبه شبهة ان تعقل
الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان
تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من
عقل الجزئيات من حيث وجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها
في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوبها المعلوم من العلة التامة
ليس زمانيا ولا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه
بالنظر الى ذاته فاذا وجدت اسباب وجوده واذا وجب وجوده واذا وجدت اسباب عدمه
امتنع وجوده وكل ما لم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده
وعدمه واذا عرفنا اسباب وجوده عرفنا انه يجب ان يوجد واذا عرفنا اسباب عدمه عرف

انه ممتنع ولا يكون عنده امكان الوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده
ظن وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب مثاله ان وصول الكرة لزيد
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ما على راس
الكرة من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكرة فقد علمنا وجوب
وجدان الكرة بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين عرف اسبابها
ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان
محيطا بجميع اسباب كل ممكن ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وامتناع وجودها
حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك والله تعالى
يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير
بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر
ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس تتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم
انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل في وقت معين وهذا العلم
ثابت حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم
فان علم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة
لله تعالى كل في وقت ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا و
اما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحرز
عما يسرع اليه الاوهام قوله منسوبة الى مبدا الطبيعة النوعية موجودة في شخصه يعني كما اخذ الجزئيات
من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع
يجب باسباب ماخوذة كذلك لا يتغير قوله وانما نسبها الى مبدئك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلولة
لمبدا النوع في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى علة
جزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع لم يحتج الى اسنادها الى الطبايع فمعلوم
من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب
الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان
العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة
في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه قوله هذا الفصل مشتمل على قسم الصفات اما انها

محضة

محضة كالابوة والنبوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان تتغير
بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير الاضافة تغيره او لا يتغير كالقدرة على ما ذكر
وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال الذات الله تعالى
فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احواله وانه تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه ان الاضافات
ان الاضافات احوال الذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلي
الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي ونابعة له سلمناه لكن الاضافات
لا وجود لها في الاعيان وتغيرات الاعتبارات العقلية لا تضر وانت خبير بان الجواب الاول
انما يتوجه لذلك البعض باضافة القدرة لكن ظاهر كلام المنقض بالاضافات المحضة ككونه قبلية
الله تعالى ومعينة وبعديته بالقياس الى الحادث مافاتها لو كانت امورا موجودة في
الخارج وجاز تغيرها جاز ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها
صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وحين تعين
الجواب الثاني لان صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية
لا ثبوت لها في ذاته عندهم فلو لم يتغير بتغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها الا انا نقول بتغير
تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه تعالى يتجدد ويتغير الاضافات فان
سلبها في بعض الاوقات ليس بصحيح قوله واعلم ان هذه السابقة تشبه سابقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام هذا سؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما
يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس على الزمان فلا كما صرح الشيخ هاهنا
واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فتمام امتناعه
هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه قوله واقول في تقريره لما كان جميع صور المعقولات
قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة
في العالم العقلي وانما يحصل في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء
اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور متباينة استحال ان
تفيض دفعة على المواد والا اجتمع المتباينات او لا تفيض اصلا فانه حط للمادة عن درجة
الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان لطيف حكمته تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة تختلف
احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد
استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة

وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود في الازل فالشيخ انما قدم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضا
والقدر والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل
ولكن باعتبارين الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين
مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهو علم الله تعم بالموجودات
على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات
المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق
العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة
واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما يصدر بحسب جبلوة ارادة وقصد يحدث لنا توجه الى
تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك له وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما
المبدا الاول فعنايته اعني علمه بالموجودات على النظام الاليق كاف في افاضة الموجودات
ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا فالله تعم مريد قادر عالم من غير كثرة
الا في الاعتبار فهو عالم بالاعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم
العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل وله ان لا يفعل فلا شك ان كونه بهذه الاحاطة امر اعتباري
وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللائق بها هذه الصفات امور عقلية
العقل في الله سبحانه وتعم باعتباره اياه وليس منها شيء موجود في الخارج الا ذات مجردة
ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب ان يحقق
قوله وامور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض شر ما عند ازدحامات
الحركات ومصادمات المتحركات كالنار فانها يقتضي الصعود من الارض فاذا صعدت من الارض
الى حيزها لم يكن بد من حرق اجسام معترضة في وسط مسافتها ففضيلة النار وهي غاية الحرارة
لا يحصل الا بما فاما تصادقها فهي وان اقتضت الشر في بعض الاوقات الا ان وجودها نافع
في المركبات وغيرها قوله وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن
ان يتادى حركتها في الغذاء الى حالته وتشبيه بالبدن حتى يحصل لها نشو وغذاء ولا بد
ان فيه خلع صور واكتساب صور وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وايراده
على البدن واحوال الحار الغريزي الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته ولعله
منطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تادت الى الخلع الصورة الذي هو
فقدان كمال وشر الا انها ليست متادية الى اجتماعات ومصاكات موذية ومعنى الكلام

في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اي في الحركات
والسكنات يتادى الى اجتماعات ومصاكات مؤدية فالصواب ان يقول اما تادي حركات
الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصاكات الموذية فقط واما تادي حركات
مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريزي اليها فكما اذا ورد الدواء الحار البدن ونوبة
عجب حرارته قوله فاذن قد حصل من ذلك لما حصل مما تقدم ان الشر يطلق على عدم
شيء من حيث هو غير موثر وهو فقدان كمال الشيء واذا اطلق على امر وجودي مانع عن
الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال اليه فقد يحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود
من حيث هو غير لائق به او نقول عدم كمال الموجود من حيث هو غير مؤثر فليس هذه الا
عبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر وعلم هذا من يتبع استعمال الجمهور
لفظ الشر في موارده قوله قال الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا
القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد
من هذين الاصلين اما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر
في افعال الله تعم انما يتوجه اذا كان مختارا اعني ان يفعل وان لا يفعل حتى يتوجه لم فعل
هذا دون ذاك واما اذا موجبا لذاته لم يكن ان يقول لم فعل هذا دون ذاك لانه انما
وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها
عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول بالحسن و
القبح العقلي لانها لو لم نقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعم على ما هو قول
الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعم فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير
هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين
ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون
خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار
بل هم يقولون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذاك وايضا لا نسلم انهم
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع
ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب
والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فنتيجة ان يقال
ان الله تعم كامل بالذات خير بالذات فكيف يصدر منه الشر والنقص واليه اشار بقوله

انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفاء في ان اندفاع الشبهة
يتوقف على المقامين جميعا وانما اقتصر على المقام الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق
الاختيار ثم قال يجب ان نتصور الخير والشر في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور
فيما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة
كما قالوا انا نحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا
الشر من العدميات فانا اذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لانه كمال السكين ان
يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جاسيا
لا يتاثر عن السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى فوت حيوة اي مانعا المقتول والى تفريق اتصال
بدنه وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس
بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر
بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لان كل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى
شاء وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر والكلام
الآن فيه وبتقدير التنزل عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل وانه لا يفيد التعيين والجواب
ان المراد تصوير الخير والشر والتمثيل ليس باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة من موارد
استعمالات الجمهور تلخيصا لهما عن غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به
فقدان كمال او عدم شيء قوله لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه اما ان الشر هو الالم وجوابه فقد
تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو عدمه مؤثرا والالم وان كان شرا بالقياس الى فقدان
اتصال الا انه جزئي واحد من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور ليست
بالالم واما ان كثرة الالام يقتضي غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء و
الوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا
لعدم آخر واما ان الفلاسفة لا تخلصهم من هذه المضايق اي تصوير الشر وبيان قلته
الا نفي تعليل الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصا
لها من الزوايد التي لا طائل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية
اراد ان يبين كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى فان لسائل ان يسال ويقول في الوجود
شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوية
والغضبية التي استلزمت الشرور الكثيرة المعز ذلك فالله تعالى خير محض وكذلك العقول والنفوس

السماوية

السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا
موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر هو العدم من
حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق
على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها يستتبع شرورا من اعدام
كمالات الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها يستتبع خيرات اي
يكون مصدرا لكمال الغير فذلك الموجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا
كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها
ربما يصدع بواسطة التسخين فالشمس يكون شرا بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم صحة و
الشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا قيس يكون مستندا الى عدم ولا يطلق الشر عليه الا باعتبار
ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين
بل كانها جواب بسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد
اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل
بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اي
الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع
في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلابد ان يكون جهات خيريته ولا يجوز
ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام لما كان
قوى الانسان تلخيص السؤال ان للانسان قوى ثلاثا والغالب عليهم بحسب القوة النطقية
الجهل وبحسب الشهوية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور ولانها اسباب
الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن
في الصحة والجمال اقساما ثلثة ما في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما
وهو الغالب كذلك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق ومن
في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا النادر هو جهل المركب ونا البسيط واذا
انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان
الا نهم مسلم نسيان كمال العلمي فلما كان هو العام الغاشي يكون الشر اكثر فنقول الكلام
في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس شرا بالاضافة الى لانه

ليس سببا   لا يقعن عندك هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة احدها ان السعادة
نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا
واجاب بالمنع عن ذلك وثانيها ان من يكون الخطاء اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجات من
العذاب فيغلب الشر والجواب ان الخطاء اما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمدي الا
الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردي موجبا للعذاب بل ما يتمكن في النفس تمكنا بالغا
والموجب للعذاب لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا بزوال العذاب وتحصيل السعادة
واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة قطعا هذا
هو المطابق للمتن واما قول الشارح فقوله انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة
فليس بمنطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمدي في الرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها
ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الاثام كما يقول المعتزلة فيكون اهل
النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وقفا على عدد   قد كان يجب
ان يكون التخويف موجودا في الاسباب الالهية التي نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات
من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله تعالى البصر و
السمع واللمس وغيرها تم النظام فلذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد
يتوقف عليه   والتصديق تاكيد للتخويف التصديق اي الوفاء بالتخويف تاكيد للتخويف
فانما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به اولا فاستمر في الدنيا كالحدود   ليمثلها مع ساير
الجزئيات في العالم العقلي وجوب صدور الفعل عن العبد مع انه قادر مختار على ما يقول
الحكماء لا يجتمعان لانه يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك في عقد
القدرة ان شاء ترك فلا قدرة له وجوابه ان الملازمة ثابتة بين الممتنعين مع ان الا
متناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لا ينافي
امكانه ومحصل تقرير السوال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة
للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفي جوابه طريقان الطريقة الاولى
طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له و
هذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم شيء من الفضلات
يجتمع في بدن الانسان من الطعامات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية مرضية اذا اثرت الحرارة
الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصب الى عضو يتقدم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب

فان

ذات الانسان اذا فعل افعالا ردية ينتقش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع
على مر الايام ملكات متعددة ولكنها مادامت متعلقة بالبدن كان ذاهلة عنها حتى اذا
فارقت البدن تاذت بها تاذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة قد
ورد على النفس منها الا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب
الوارد من خارج كما انبا عنه الكتب الالهية فانه اولى ان يرجع الى الاول وان لم يؤل توقف به
على اثبات المعاد الجسماني ونحو ذلك وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب
اي شيء هو فسقط السوال لان افعاله تعالى منزهة عن الاعراض وان كان السوال عن سبب
العقاب فجوابه ظ وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله على عصيانهم نعم يرد
السوال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت
عن الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية في علم
الباري قابلة للكمالات وكانت الحكمة الغائية اقتضت افاضة تلك الكمالات بحسب
استعدادات يحصل لها من افاعيلها وكان فيها قوى يمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل
تضادها فقدر تكليفا وتخويفا يكون من اسباب ارادتها افاعيل الجميلة ولما كان الوفاء
بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك موكدا له والوفاء بالتخويف العقوبة لا جرم صار العقوبة
سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص
المعذب لكنها لما كانت سببا للكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير
لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الله الا
نبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية
وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف
حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المبداء الفياض صورة صورة مع تخالف
النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح
حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد
لطف من الله تعالى تقربهم الى الطاعة وتجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات
اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم فاذا قيل لهم لم يعذبون قالوا لانهم
ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك والهم مختارون واذا
قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود

المعصيه علم ان المعصيه صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعم لاينافي اختيارهم
الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة
من الله تعم وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض
وان كان المراد سببه فهو الله تعم ولا يسئل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعم جميع
الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة في العالم
العقلي ولا بد لجميع المسلمين وسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء
لان الكل اتفقوا على ان الله تعم عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء وان
كل ما يوجد في عالم الحدوث على وفق علمه والا لزم جهله تعم عنه وهو القدر وهذا ما ذكره
الشيخ في مقدمة الجواب من السئوال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشعرية
وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة
ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السئوال الاول وهو ان فعل العبد صادر
عنه وسببه قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف والعقاب فهما من
الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا
فلم العقاب او لم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين
ان التخويف مقدر في التقدير على العقاب فلا عجز ومنه اصدر والاخر ابطال جواب الامام
فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعم
لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي الى منتهى العلل
والله اعلم بالصواب **النمط الثامن في البهجة والسعادة** ان اللذات القوية المستعلية
لما كان اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسي او عقلي كانت اللذات ايضا قسمين
حسيه وعقلية والحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق
بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فان اللذات
ثلث في مراتب ثلث في مرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اشرف عند العقلاء
ومرتبة اللذة العقلية الشرف واقوى منهما جميعا فان اللذات يتفاوت بحسب تفاوت
الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى يكون لذاتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة
من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكل الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما
ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكلما المدرك ما كان

النمط التاسع في [illegible]

اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق فالمنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كانت العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في المادة وادراكها
اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اقوى لانها
كليات من مدركات القوى وهي جزئيات لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات
فان قيل نحن نلتذ بالمعقولات ولا بسائر من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب
ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وكثير كن بل قد لا نجد لذة اصلا
فالجواب ان اللذات ليست نفس الادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم فمن البين
انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا به حالة اخرى عجيبة هي اللذة فادراك او المنافي وان
اقتضى اللذة او الالم لا ان هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما
فربما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس انسا بالمحسوسات
والشهوات وانصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات
كما ان المريض المحرور والذي يغلب عليه مرة الصفراء لا يلتذ بالحلاوة بل يعافها ويكرهها
لا يقال اثبتوا الله تعم لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد
في ذاته تعم وانه محال لانا نقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم بخلاف اللذة
في الباري تعم كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ونقول اللذة ليست هي ادراك
فقط بل ادراك ونيل الملايم ونيل المعقولات تشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة و
هذا فان من كمل قوته العلمية يجد لذة عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات
فهو عين اليقين ومثال ذلك لو فرضناه يتصور الجماع بانزال في الفرج لا يلتذ به كما
يلتذ من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل وكذلك من يتصور الحر لا يلتذ به
بل من نيله فالنفس ما دامت انيسة بالمحسوسات مشوبة بشوبها وكان المعقولات لا تمثل
فيها امتثالا تاما بحيث تجد حظها حق المجرد حظه واما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما
يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المط من هذا الفصل ليس
الا نفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقارها وانما ذكرنا بيانها على المط بالذات
من حيث النمط كما سياتيك تفاصيله   لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورته
مساوية يمكن ان يدرك الشئ ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك
من نيل ذاته مثلا تصورات جمال ولا نلتذ بها الا بنيلها وكان سائلا يقول نيل الشئ

يكون الا بادراكه فح كفى ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشي ووجد
انه وهو لا تدل على ادراكه الا بالمجاز وددلالة الالتزام مهجورة في الحد وفان قيل
لا شك انا نلتذ بتخيل امراة حسناء وتخيل جائع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ
بتخيلنا النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب
لانه قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشغال ومر عليه حبيبه
ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول ما نال حسه بل الحبيبة ناله ولم يقل
لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله
اليه فالحاصل ان اللذة لا تحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله ولا
بمجرد ادراك حصوله بل وقع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو عند المدرك كمال وخير
فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا في نفس الامر فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون
ملتذا بروحه ان بقي الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحيوة وان لم يبق لم يتالم لان سبب
تالمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذة بالجهل المركب بعد الموت او نفي
عذابه وهو خلاف ما صرحوا به فنقول به لا نسلم الا لتذاذ بالجهل المركب وانما الملتذ به لو نال مدركه
لكن النيل وهو وصل انه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسيبينه الشيخ زيادة بيان والمشهور
ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك
من حيث هو كذلك والمنافي ما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب
الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما
اولى لحصر المسافة وتقصيرا للمجمل والنص فانه ذكر النيل والوصول وقد بان انه لا بد منهما
قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والافة والشر فلا بد من العلم بهذه
الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم
وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق
الاعضا او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الروايح المؤذية ونحوها لذة لا
الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات واما الالم فلان العدم لا يحويه
وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها و
الشر هو الالم وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه
وفساده ظ وان فسرهما بشي ثالث فلا بد من ذكره لننظر فيه واما الكمال فالاكثرون

فسروه بانه حصول شي للشي من شانه ان يكون له فيلزمهم انه لو كان المراد من قولكم من شانه
ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق الردية والتركيبات
الفاسدة كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد
شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ما ذكرناه في بيان التعريفين يغني جواب هذه الاسولة
لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافيان المنتسبان الى الغير وبقولهم في تعريف
الكمال ما من شانه ان يكون له ان يناسب الشي ويليق به ولا شك ان الاخلاق الردية والتركيبات
الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر ولا يرد
النقوض لانها ليست مما يؤثر وبالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شي
آخر فجاز ان يحسن به اذ الفرق بين الخير والكمال لا ارتياب في انهما متساويان صدقا
والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان الكلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير
شي واحد فذكر احدهما مغن عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال باعتبار
البراءة عن القوة فيتغايران مفهوما ولعل ظانا نقض على الحد المذكور وتقريره
انه لو كان اللذة ادراك الملائم والخير فلما كان الملائم اكثر ملائمة وخيرية يجب ان يكون
الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملائمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ
بها اكثر والجواب انا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ
صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمسامحة فالشرط في اللذة فعدم كمال الالتذاذ
بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا
لا يلتذ بها كمال الالتذاذ هذا هو المطابق لمتن الكتاب واما الشارحان فقد وجها النقض
بعدم التذاذ النفس بالصحة وجاوبه بنفي ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق
على المتن وتقرير السؤال الثاني ان بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير فهناك ادراك
الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نسلم ان الحلو في هذا الحال كمال وخير انه قد صح
اثبات لذة ما يقينا اعلم ان المقصد بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكانه عنها
بالبهجة والسعادة التي عنونا النمط بهما فنقول اولا من جملة اللذات في الحسية الظاهرة ثم
عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على البحث الاول
وثانيا اراد ان يشرع في المقصد بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام
ربما سبق اليه ان لذة عقلية لو وجدت وحصلت كان لنا شوق الى تحصيلها والماء عقليا

لو كان وقع منا احترازا بالغا عنه وليس كذلك ثم نبه اولا في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم
بانه ربما نجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق والوجدان
كما ان العنين قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يعلم انه وصاحب الحمية اذا لم
يعرضه افات الاسقام فربما لم يحترز عن المتنا ولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم عن عدم
الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الالام العقلية القدح في وجودها ثم نبه في الفصل
الاخير على المطلوب وحاصله ان يقال ان الكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صارت
ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو
ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج فهو كما في النوم فانه ربما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة وبما حوذة من
الصورة المخزونة في الخيال ولا مادة هناك وهذا قد يحب في المنام من راى امرءة بانزالها
ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات
الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس
ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها
ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية و
غيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان ادراك
العقل واصل الى كنه الشيء حتى يميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس
الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم
والمفارق وبين اللازم بتوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر
المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان ادراكات العقلي غير متناهية بخلاف
الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات
العقل اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية وقال
ايضا انا نجد عند الاكل تقريره انا لا نسلم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به فوقهم
لان ادراك الاشياء على ما هي عليه ملايم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا اما هذه
المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
هي اللذة ويميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم والخوف ونعلم
ايضا ان القوة الذائقة واللامسة فلا دراك من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية

ملائمة لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس الادراك او غيره ولا يظهر
ذلك الا بالبرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك فان
النفس قد يكون عالمة قبل الموت لهذه المعلومات ولا يلتذ بها فان قلت ربما تمنع
استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو
حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول
الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك
للنفس اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب
عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم ونيله حالة مخصوصة نعبر
عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملايم ونيله يحصل لنا اللذة سواء
كانت نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لهما وهذا كاف في اثبات
الحالة المخصوصة للعقل ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات
وانها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيد
من هذه القيود واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية
اراد اثبات الالام العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات
اذا اكتسبت فيها هيئات ردية منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها
شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ولما انها منافية كان لها عنها شغل كمالاتها فحصل
لها الالام اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات العقلية اقوى من
اللذات الحسية كانت الالام العقلية اشد من الالام الحسية لعدم استعدادها
فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام
لوجوب الشرائط وارتفاع الموانع والا لم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم
يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيتحقق فوات كمال النفس الا اما الامر عدمي والامر
وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصارهما
فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها في المهملين ومن
الوجودي الاشتغال بما ليس يعنيها من اكتساب المعاش وغيره في المعرضين على ما ياتي
في الفصل الاتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان يجبر بعد الموت بحصول الكمال وفهم
الامام من كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان بحسب

القوة العملية مجبورة ثم طالب الفرق واشار الشيخ بذكره ذلك التقسيم واحكام الاقسام على
شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا
كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة
العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثاني الفرق بان النقصان في القوة العملية
بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية
واعلم ان رذيلة النقصان للنفوس اما ان تدرك ان لها لذات وكمالات
اولا فان لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت
ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسبوا اضداد
الكمالات وهم الخاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين
بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون
اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالاخرة وخفاء في ان هذا التقسيم بحسب
القوة النظرية ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولا فان كانت كاملة
فيهما فهم في لذات لا يتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة واما في القوة العلمية او في العملية
فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن لهما شوق الى كمالاتها فهي على جنبة من
العذاب وان كان شوقا اليها فان اتصفت باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت
في عذاب مؤبد والا فهي في العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ تكون
مشتاقة الى ما يتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال بالبدن
اخلاقا وملكات رديئة راسخة او غير راسخة فيتعذب بها لكن عذابها ينقطع لان تلك الملكات
كانت بسبب عوارض غريبة ذلك فيزول بالتدريج   والحجة الثانية قررها الامام هذه الحجة
بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان تعلق ببدن الآخر كما فارقت بدنها او بقي حالية
عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن آخر والاول يلزم منه آخر ما الآخر انه اذا فارقت نفوس
كثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة
والقسم الثاني باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطيل في الطبيعة التقسيم يرد فيه زيادة
ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلذا اثرهما في الكتاب
ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان فلانه
قد لا يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه

فيقتضي ان يكون شيئا من الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا
ازاد الشيخ الاقسام في تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال
النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر في الاقسام الآخر فمن البين
انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وقوله ويعود المحال الاول المذكور اشارة
الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام الثلاثة لكنه يرد عليه وجوه من الاعتراض
احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فان
اجتماع النفوس على بدن واحد وان لم يستلزم اتصالها بل لم يتم الخلف لانه لم يفرضها
متصلة وان استلزم فالترديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها
وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح وثانيها على قوله ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر
ويلزم منه محالان فان عدم الاولوية لجواز ان لا يستعد بعض الابدان الا لبعض النفوس
والا لم يجز ان تتعلق ببدن احد لعدم الاولوية وثالثها على قوله واما ان اتصلت
النفس المفارقة بعد المادة فانه زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق
على المتن كما لا انطباق الا ان لو تعلقت النفوس بابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز
ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق
كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون عدد الابدان الكائنة
بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء
او غير ذلك ويعلم بالقطع انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس
بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع
فلا يتعلق به فلا يناسخ وقد فرضناه هف   واعلم ان كل جوهر لما كان ادراك
الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال
اكثر والادراك اقوى يكون حبه اكثر لكن كماله تام في الافراط فيكون حبه له في
الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه
والغيبة من وجه فان من اشتاق الى المعشوق فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا
في خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن حيث انه
غائب عن حسه طالب له والاول تام مبرء عن الغيبة والطلب فاستحال الشوق
عليه وكما انه مبتهج بذاته وكل من عرفه لا بدان يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه

وكلما كان ادراكه اتم كانت اللذة به اشد فلهذا تفاوتت ابتهاجات الملئكة و
لذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم بربهم وكذا القول في النفوس البشرية واعترض
الامام بانكم فلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه فحب الشيء هل هو
نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه فهو استدلال
بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره
لكمال آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكماله حبه
لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام فقوله وان كان غيره كان ادراك
الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان التالي ما نشاء من المقدم والجواب ان
الحب هو الادراك لكن ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه
مؤثر حتى يلزم انه يدرك الكمال والكمال مؤثر فادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب
فيكون ادراك الكمال موجبا لحبه هذا ما تلخص لدينا في شرح الشرح مما بالافكار المتوالية
ففاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية وانه اشرف ما كتب في الكتب
وانفس ما يتوجه اليه ركاب الطلب لا يعرف قدره الا من ايد من عند الله بذهن وقاد و
نظر في المعلوم نقاد ولا ينتفع الا ذو دربة بتوجيه المباحث وفكره متغلغلة في
المبادي حتى ينتهي الى الغايات فالضن الذي اوجبه الشيخ في كتابيه بهذا الكتاب
اوجب والنهي عن اضاعته واذاعته الى الجاهل والمتعلسفين اوجب وفقنا الله تعالى
وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق ووفقنا على مقامات الصدق
انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير وصلى الله على محمد
الصادق الخبير وآله المعصومين برحمتك يا ارحم الراحمين
وقد فرغت في تسويده ذي الحجة الحرام
التاريخ من الهجرة النبوية سنة ١١٢
م م م م
م م م
م م

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين
وكفى عبده ١٢٧٥